

博士学位請求論文
指導教員 森山清徹

常啼菩薩求法譚の研究

佛教大学大学院
文学研究科 仏教学専攻
佐伯慈海

常啼菩薩求法譚の研究

佐伯慈海

目次

序論	1
第1節 常啼菩薩求法譚と「常悲菩薩本生」の概要	1
第2節 先行研究	3
第3節 問題の所在	6
第1章 常啼菩薩求法譚に関連する諸経典	8
第1節 般若経の全体像	8
第2節 小品系般若諸経における常啼菩薩求法譚	10
第3節 大品系般若諸経における常啼菩薩求法譚	17
第4節 十万頌般若経における常啼菩薩求法譚	24
第5節 『六度集経』における「常悲菩薩本生」	25
第2章 常啼菩薩求法譚の原型の成立時期	27
第1節 『六度集経』「常悲菩薩本生」との関係	27
第2節 モチーフによる検証	31
第3節 菩薩の階位による検証	32
第4節 経巻供養による検証	34
第5節 成立時期の比定	45
第6節 大乘仏教興起との関係	46
第3章 常啼菩薩求法譚比較対照表	53
第4章 常啼菩薩求法譚の完成時期	75
第1節 比較対照表の検証	75
第2節 完成時期の比定	84
第5章 常啼菩薩求法譚の欠落	87
第1節 問題の所在	87
第2節 三智による比較検証	89
第3節 常啼菩薩求法譚以前の章との整合性	104
第4節 形態的特徴	106
第5節 欠落の理由	106
結論	110

序論

小論が研究対象とする常啼菩薩求法譚は般若經の終盤に登場する物語で、一旦般若經の教説が終了した後に付加される形で現存するのが特徴である。例えば『道行般若經』においては、「累經品第二十五」で阿難への嘱累がなされ（第一流通分）、般若經の教説が一旦ここで完結し、その後「不可盡品第二十六」、「隨品第二十七」を挟んで「薩陀波倫菩薩品第二十八」から常啼菩薩求法譚が始まり、「曇無竭品第二十九」で終わり、「嘱累品第三十」で再び嘱累がなされている（第二流通分）。まず、常啼菩薩求法譚と、これに関連する『六度集經』『常悲菩薩本生』の概要を述べる。

第1節 常啼菩薩求法譚と「常悲菩薩本生」の概要

＜常啼菩薩求法譚の概要＞

この求法譚は、人がどのように智慧の完成を訪ね求めるべきかを具体的な登場人物すなわち Sadāprarudita（常啼菩薩）と dharmodgata（法上菩薩）に仮託して表現した物語である。*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*（八千頌般若）に基づき、その概要を述べると次のようになる。

今は、雷吼音如来のもとで修行をなす常啼という菩薩大士が、智慧の完成を求めて阿蘭若で修行していた時、「東に行き智慧の完成を得なさい」という空中の声を聞く。更に智慧の完成を求める心構えを聞き、如来から常啼菩薩の到達すべきガンダヴァティーという都市の様子、教えを説く法上菩薩について教えられ六十二種の三昧を得る。三昧に諸仏が現れ常啼菩薩を安慰するも三昧から出ると諸仏の姿はなかった。常啼菩薩はこれをいぶかり、法上菩薩に諸仏の去来について尋ねようと心に決める。東へ向ったものの、法上菩薩に敬意を表すための供物がないことに気づき、自分の身体を売った代金で法上菩薩に敬意を表そうと考える。ところが邪惡な魔の妨害により買い手が見つからない。次に神々の主シヤクラが常啼菩薩を試す。バラモンの若者の姿で現れ、常啼菩薩の心臓、血液、骨、髓を求め、常啼菩薩は刃物を身体に突き刺し、これらを与えようとする。そこへ長者の娘が現れ、常啼菩薩のなしている責苦の理由を尋ね、般若波羅蜜の求法の為であることを知った娘は両親に頼み、種々の財宝や五百人の召使の女達、五百台の車などを与え、自らも常啼菩薩の求法の旅に同行する。如来の導きにより常啼菩薩一行は法上菩薩のいるガンダヴァティーに到着する。常啼菩薩は如来の去来について法上菩薩に尋ね、法上菩薩は真如は不動であって真如こそ如来に他ならないと説き、如来の去来が存在しないことを多くの比喩と共に告げる。常啼菩薩は歓喜し、自らと長者の娘に率いられた五百人の召使の女達、五百台の車などを法上菩薩に差し出した。法上菩薩は常啼菩薩の善根成就のため、これを受け取った上で常啼菩薩に返した。法上菩薩は7年間三昧に入り、常啼菩薩は行道を保って法上菩薩が三昧から出られるのを待った。7日後に三昧から出られるのを知った常啼菩薩は説法の座をしつらえ、地面に水を撒こうとしたのだが、ここでも邪惡な魔が水を隠して妨害

する。そこで常啼菩薩は水の代りに自分の血を撒く。長者の娘率いる五百人の女達もこれに倣う。これを見た神々の主シャクラは血を香水に変え、供養のためのマーンダーラヴァの花を常啼菩薩に贈る。法上菩薩は三昧から出で、智慧の完成を説き、常啼菩薩は再び六百万の三昧を得る。常啼菩薩はこの三昧を獲得するや否や諸仏世尊にまみえ、決して仏陀と離れることはなかった。

<「常悲菩薩本生」の概要>

91 の物語で構成される『六度集経』の第 81 話にあたり、「禪度無極章第五」すなわち禪定波羅蜜の章に「常悲菩薩本生」がある。以下、概要を述べる。

世尊が菩薩であった頃の名を常悲といった。時の世に佛なく、經典悉く尽き、沙門賢聖なきを嘆いて常に涙を流していた常悲菩薩は、或る時夢に影法無穢如来王が現れて法を説くのを聞く。大いに喜び家を棄て、妻子を棄てて深山に入り、仏を見、教を聞かんと願うが果たせず慟哭する。そこに天人が現れ、仏には明度無極の大法があり、それを求める為に東へ行くように告げる。常悲菩薩はこれを受け、東へ向かうが数日して立ち止り、何里行けばいいのか分からずに悲哀にくれていると、上方より佛が飛来し「三界は皆空なり云々」の教を説き、これより東へ2万里行ったところに捷陀越という国があり、そこに法来という上徳菩薩がいる。これが常悲菩薩の師であることを告げる。常悲菩薩は心法喜して禪定に入り、諸仏より過去現在未来の諸仏もそのようにして仏を求めたことを知らされ、常悲菩薩が必ず仏を得て一切衆生を救うであろうと告げられる。ところが禪定から覚めるとそこには諸仏はなく、諸仏が何処から来て何処へいったのか思案してこの本生談は終わる。

「常悲菩薩本生」が釈尊の本生談であるのに対して、常啼菩薩求法譚は釈尊からスプーティへの教説である。構造的にも「常悲菩薩本生」の方が素朴であり、三昧に現れた諸仏の去来を訝って後の内容が「常悲菩薩本生」には存在しない。

<二菩薩の異称と經典の略称>

なお、小論においては常啼菩薩求法譚に登場する二菩薩を常啼菩薩、法上菩薩と表記するが（先行研究からの引用文を除く）、実際には經典ごとに異なる名称が用いられている。混乱を避けるため小論で用いる諸經典における二菩薩の異称をまとめておく。また、經典名についても引用箇所など一部を除き以下の略称を用いる。

康僧會訳（251～280 年）『六度集経』「常悲菩薩本生」 大正新修大蔵経第三卷 No.152 略称『六度』「常悲」	常悲	法来
小品系		
支婁迦讖訳（179 年）『道行般若経』 大正新修大蔵経第八卷 No.224 略称『道行』	薩陀波倫	曇無竭

支謙訳（222-228 年）『大度明經』 大正新修大藏經第八卷 No.225 略称『大明』	普慈	法來
鳩摩羅什訳（408 年）『小品般若波羅蜜經』 大正新修大藏經第八卷 No.223 略称『小品』	薩陀波崙	曇無竭
施護訳（982 年以降）『仏母出生三法藏般若波羅蜜多經』 大正新修大藏經第八卷 No.228 略称『仏母』	常啼	法上
<i>'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa</i> (八千頌般若) 略称『藏 08』 使用したテキストは sde dge No.12 北京版を参照した。	rtag tu ngu	chos 'phags
<i>Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā</i> （八千頌般若） 略称 ASPP 使用したテキストは Wogihara Unrai 荻原雲来 <i>Abhisamayālaṃkāṛālokā prajñāpāramitāvyākhyā : the work of Haribhadra, together with the text commented on</i> (Tokyo : ToyoBunko, 1973)	Sadāprarudita	Dharmodgata
大品系		
無羅叉（無叉羅）訳（291 年）『放光般若波羅蜜經』 大正新修大藏經第八卷 No.221 略称『放光』	薩陀波倫	法上
<i>'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo</i> (一万八千頌般若) 略称『藏 18』 使用したテキストは sde dge No.10 北京版を参照した。	rtag tu ngu	chos 'phags
鳩摩羅什訳（404 年）『大品般若波羅蜜經』 大正新修大藏經第八卷 No.227 略称『大品』	薩陀波崙	曇無竭
<i>shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa</i> (二万五千頌般若(經部)) 略称『藏 25』 使用したテキストは sde dge No.9 北京版を参照した。	rtag par rab tu ngu ba	chos kyis 'phags pa
十万頌		
玄奘訳（660～663 年）『大般若波羅蜜多經初会』 大正新修大藏經第六卷 No.220 略称『初会』	常啼	法涌

第 2 節 先行研究

＜常啼菩薩求法譚の成立について＞

梶山雄一先生は常啼菩薩求法譚に「(悉) 見諸仏三昧」があることから『道行』が『般舟三昧經』と関係があり、『般舟三昧經』の般舟三昧を得るために「仏の形像を作る」としていることから『般舟三昧經』『道行』ともに仏像発生後に成立したという従来からの説¹⁾に反対

している。「(悉) 見諸仏三昧」「仏の形像を作る」の二記述が支婁迦讖訳『道行』と支謙訳『大明』にしかないことから支婁迦讖が漢訳に際して仏像のことを訳文に挿入したのであるとしている。これにより常啼菩薩求法譚も仏像発生後の成立とは断定できなくなり、常啼菩薩求法譚以前の章はさらに時代を遡り、世紀前後から後1世紀中葉までの間に成立したと考えてよいとしている²。

さらに、『般舟三昧経』の原初形態である「行品」は『道行』の古層（第二十五章まで）の影響を受けて成立したが、常啼菩薩求法譚に幾分先立つころに成立したとしている。『道行』の基本部分は西暦紀元ころに現れ、『般舟三昧経』の「行品」がその影響のもとに成立し、ついで『道行』の薩陀波倫・曇無竭の両品が成立する。そしてその全過程は後50年ごろまでに終わったと考えている³。このように梶山雄一先生は三昧と仏像をキーワードにして常啼菩薩求法譚や『道行』自体の成立期を特定している。

<常啼菩薩求法譚の位置づけ>

勝崎裕彦先生は、常啼菩薩求法譚の図式を、小品系の冒頭の第一章品<須菩提品>で説き明かされた菩薩の基本的な理念の投影であり、教説の基調であるとし、常啼菩薩品の主題の核心を1. 新発意菩薩の求法譚・求道譚を通して、般若波羅蜜の法門に入るべき道筋を提示すること。2. 般若経の転法輪の具体的様相を表す般若波羅蜜の教えの伝承譚としての役割。3. 経巻供養。以上三つとし、小品系般若経の製作過程においても、諸訳諸本の経文に見られる教説の書き足しや概念の挿入・編入などによる増広拡大や異同・変容の具合においても、主題の変調や劇的構成の変化には至っていないとしている。また、小品系般若経としての成立事情を伝え、『般若経』の起源を予測させる手掛かりをも胚胎しているのである。さらにいえば、『般若経』を中心とした初期大乘仏教の原態を伝えるものであると結論している⁴。「小品系般若経<常啼菩薩品>の主題」と題する論文でも

<常啼菩薩品>は理念として説かれる菩薩に特定の名前が与えられて『般若経』の菩薩の教えを象徴的な物語として説いている。大乘菩薩の教えをひたむきに求める求法・求道の新発意菩薩として説かれる薩陀波崙菩薩（常啼菩薩、Sadāprarudita）と、不退転の位にあつて、巧みな方便の行ないによって般若波羅蜜の教えを自在としている曇無竭菩薩（法上菩薩、Dharmodgata）という二人の菩薩が登場し、般若波羅蜜の教えを求める大乘菩薩の求法物語を比喩的に展開している。主人公の薩陀波崙菩薩を中心に感動的に繰り広げられる求法・求道の物語に、よき導き手つまり善知識である曇無竭菩薩のゆるぎない立場が教説されている。—中略—この図式は、小品系統の冒頭の第一章品<須菩提品>で説き明かされた菩薩の基本的理念の投影であり、教説の基調である。すなわち新発意の薩陀波崙菩薩は、「不依世事。不惜身命。不貪利養」（大正8・580a）という心掛けに徹する菩薩であり、後に捨身行<捨身聞法・捨身供養>に挺身しようとする姿を暗示している。空林中（araṇya）で聞いた仏の声は、「汝従是東行當得聞般若波羅蜜」（580b）というものであったが、その際の「應離惡知識親近善

知識」(581a)という指示が肝心である。一方、不退転の曇無竭菩薩は、「與六萬八千姝女。五欲具足共相娛樂」というありようで、一日に三度般若波羅蜜を説法している。在家の菩薩として、富裕な在俗の長者としての設定であるが、曇無竭菩薩こそは般若波羅蜜の説法者(dharmabhāṇaka)であり、薩陀波崙菩薩の善知識(kalyāṇa-mitra)である。次にもう一つ指摘しなければならない点は、『般若経』の転法輪の具体的様相を表す般若波羅蜜の教えの伝承譚として、〈常啼菩薩品〉が構成されているということである。いわゆる釈尊仏陀成道から初転法輪の伝記的故事を踏襲し、般若波羅蜜の法門に投影して、『般若経』の第二の転法輪を類推させている。もちろん般若波羅蜜の教えでは、最初とか第二とかいう転法輪の区別や執らわれはない(「非初轉非二轉。何以故。般若波羅蜜法中無轉無還」〈553a〉という歎淨品第九の经文参照)。⁵

このように、般若経の教えを具現化し、般若波羅蜜の法門に入るべき道筋を示しているわけで、常啼菩薩求法譚を単なる二次的な追加经文とするのは相応しくないのがわかる。なお、上記の〈常啼菩薩品〉という表記は梶芳光運先生の科判によるもので、常啼菩薩求法譚全体を指すものである。「小品系般若経〈常啼菩薩品〉の解釈」と題する論文には最も多くの紙数が充てられている。この中で、常啼菩薩求法譚が常啼菩薩の求法・求道として説き明かされたのは、二つの意図によるとしている。一つには、般若波羅蜜の教えを求めることに託して、仏陀釈尊の悟りの内容の真意を追求することであり、仏陀釈尊をはるかに敬慕し、尊崇する思いも重ねられているということであろう。そして二つには、般若経に説かれる大乘菩薩の菩薩行・菩薩道の実際を、常啼菩薩の体験談という実例物語によって提示していることである⁶。

赤沼智善先生は

常啼ということが、無仏の世に出で悲泣する求道者の名であり、仏涅槃後年久しくして既に仏を見ず、法を見ず、經典の求むる所なき状態に、悲痛なる哀切の情を訴えたものとすれば、換言すれば、仏世を去る遠き滅後の遺弟の情を写し出したものとすれば、ここにその求道の熱誠が、夢にさえ仏を見奉らんと欲するの情を生み出す事は申すまでもない。従ってここに見仏三昧が高潮せられることは当然であって、この物語は見仏三昧を主眼点とするものであるという事ができる。それであるからして、六度集経はこの物語を禪定波羅蜜の下に列したものである。撻陀越国を画き、法上菩薩を言う理由は、今この世界こそ無仏の世、三宝の滅盡した処ではあれ、広い世界には仏在して大法が輝き、経卷の自由に求め得られる世界のある事を、画こうとしたものであることは明白である。⁷

として般若波羅蜜の求法が、そのまま「見仏」とつながると解釈している。

梶山雄一先生はサダープラディタ菩薩の求道物語が『八千頌』にとり入れられた理由の一つは、この物語が般若波羅蜜(知恵の完成)の真理の普遍性と永遠性を証明するという性格をもっていたからである。あるいは、そういう性格をこの物語に持たせようと經典の編纂者が意図したからであると思われるとしている⁸。

＜常悲菩薩本生と常啼菩薩求法譚との関係について＞

藤田正弘先生は「仏伝文学と大乘經典—『六度集經』の「常悲菩薩物語」と『般若經』の「常啼菩薩品」—と題する論文の中で、『六度』「常悲」と小品系『般若經』の「常啼菩薩品」を取り上げ、両者の関係は、一方に基づいて他方が作られた、とすると、ともに不都合が生ずるため、その二つの共通の源となった物語の存在が予想される。しかし、その成立時期は、『道行』の第二十五章以前よりは新しく、「常啼菩薩品」を含む第二十六章以後よりは古いということにならざるをえないとしている⁹。この見解を勝崎裕彦先生も支持している¹⁰。なお、『六度』「常悲」と常啼菩薩求法譚の先後関係については、常啼菩薩求法譚原型説をとる干潟龍祥先生の先行研究、「常悲菩薩本生」原型説をとる梶芳光運先生、平川彰先生、赤沼智善先生、梶山雄一先生の先行研究、両者の関係を否定する伊藤千賀子先生の先行研究もある。これらについては第2章で検証する。

＜パラレル研究＞

岡田真美子先生は常啼菩薩求法譚と『六度』「常悲」の先後関係を巡る過去の研究を振り返った上で、常啼菩薩求法譚のパラレルとして30説話を列挙している。その中には岡田先生が新たに発見した21説話が含まれる。これらの内、常悲菩薩を名乗る文献中には般若經が含まれず血施物語もない。常啼菩薩の血施説話は般若經特有のものであることを示している。また、捨身説話の研究の立場から常啼菩薩の血施説話はアンチヒーロー常悲菩薩の物語を、勇猛果敢な求法捨身説話に作り替えたものであるとしている¹¹。

第3節 問題の所在

先行研究によって『六度』「常悲」との先後関係については考え得る選択肢が出そろった感がある。梶山雄一先生の研究からは般若經や初期大乘仏教の状況を探る上で重要な研究対象となっていることが明確になる。また、勝崎裕彦先生は常啼菩薩求法譚そのものを研究の主体に据え常啼菩薩求法譚の解釈や存在意義を明らかにしている。ただし、これらの研究は小品系般若を中心としたものである。岡田真美子先生のパラレル研究は、血施説話というテーマのもとに、般若經という垣根を超えた広範な研究対象を見据えている。ただし、般若經という範疇で見たところ *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*（蔵訳一万八千頌般若）や *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*（蔵訳二万五千頌般若）といった蔵訳文献が含まれていない。

先行研究を振りかえったところ、小品系、小品系、十万頌に現存する常啼菩薩求法譚を俯瞰した研究が不十分であるという問題点が浮かび上がる。そのため、小論では常啼菩薩

求法譚が存在する般若諸經（『六度』「常悲」を含む）を俯瞰して検証する態度をとる。具体的には先の一覧表に示した諸經典を用いる。

第1章では検証の基盤となる般若經自体の情報を整理し、般若經における常啼菩薩求法譚の有無とその理由を経録等を用いて調査する。

第2章では菩薩の階位や經卷供養の検証をもとに『六度』「常悲」と常啼菩薩求法譚の先後関係を明確にし、常啼菩薩求法譚の原型の成立時期を明らかにする。併せて大乘仏教興起との関係についても触れる。

第3章では全ての常啼菩薩求法譚の比較対照結果を一覧表に示す。

第4章では第3章で示した比較対照表に基づき、常啼菩薩求法譚の完成時期を探る。

第5章では十万頌般若の古層たる梵本・藏訳十万頌般若に常啼菩薩求法譚が存在しない理由を探る。

結論では検証で得られた常啼菩薩求法譚そのものに関する知見と、常啼菩薩求法譚の研究を通して垣間見られた大乘仏教の興起発展に関する知見を示す。

第1章 常啼菩薩求法譚に関連する諸經典

道安(314~385年)が「外国高士、九十章(小品)を抄して道行品(小品)となす¹²⁾」、支道林(314~366年)が「仏、世を去りて後、小品の中より小品を抄出す¹³⁾」としたように、4世紀の時点で般若経は小品が先にあり、そこから小品が略出されたと考えられていた。玄奘もこの意識を持っていたことは、『大般若波羅蜜多經』の第一会(十万頌般若)→第二会(二万五千頌般若)→第三会(一万八千頌般若)→第四会(八千頌般若)→第五会(八千頌般若、四千頌般若¹⁴⁾)という構成に伺うことができる。日本に於いても、渡辺海旭先生¹⁵⁾、手島文蒼先生¹⁶⁾、干潟龍祥先生¹⁷⁾、荻原雲来先生¹⁸⁾、鹽見徹堂先生¹⁹⁾など「小品原形説」をとる学者があったが、この小品・小品の成立の先後関係を巡る問題は、梶芳光運先生の研究により決着がついた格好となっており、現在の学界の定説は、小品系が先駆であり、小品系はその発展とされ、その根拠もほとんど揺るがない²⁰⁾とされている。「小品原形説」である。ただし、4世紀以降の中国において般若経は小品から小品が略出されたという意識が存在し、この意識を般若諸経の訳経者達も共有していたと考えられる。

第1節 般若経の全体像

さて小品原形説に基づき複雑な発展を遂げた般若諸経を4期に分けたのはE. Conzeである。

The composition of Prajñāpāramitā texts extended over about 1,000 years. Roughly speaking, four phases can be distinguished: 1. The elaboration of a basic text (ca. 100 B.C. to 100 A.D.), which constitutes the original impulse; 2. the expansion of that text (ca. 100 A.D. to 300); then, as the third, we get the re-statement of the doctrine in 3a. short Sūtras and in 3b. versified Summaries (ca. 300 to 500); and 4. the period of Tantric influence and of absorption into magic (600 to 1200) ²¹⁾

この年代設定については異論もあるようだが、般若諸経がほぼ次の順序で成立したと考えてよく、日本の学者もこれを一つの目安として受け入れている。『大乘經典解説事典』によると²²⁾、

第1期 原始般若經典の形成(紀元前100年~紀元後100年)

第2期 經典の増広期(紀元後100年~300年)

第3期 教説の綱要化と韻文化の時期(300年~500年)

第4期 密教化の時期(500/600年~1200年)

第1期の般若経として小品系と称される八千頌般若類本と宝徳藏般若類本が挙げられる。この時期般若経としての形を整えていったといえる。第2期の般若経としては小品系と称される一万八千頌般若類本、二万五千頌般若類本、一万頌般若経と十万頌般若類本がある。ただし、一万頌般若経は特異な性質を持つため、ここに配するのが適当ではないと考える。

詳細は後述する。第3期の般若経としては『金剛般若経』『文殊般若経』『般若心経』『善勇猛般若経』『濡首般若経』『勝天王般若経』『開覺自性般若経』などがある。般若経の増広の流れとは逆に、特定の主題を強調する流れの中で、幾つかの經典が生まれ、それと同時に主要な教義が確立したことを背景として、それぞれの聴衆に対応して説法するために般若経の綱要化が進んだ。また韻文による要略も見られる。これらは概して比較的小部の經典で、よくまとまった内容をもつものが多い。第4期の般若経としては『般若理趣経』『一字般若経』『帝釈般若経』『小字般若経』『日藏般若経』『月藏般若経』『百八名般若波羅蜜多経』がある。もちろん、小品系般若、大品系般若ともに形成期を持ち、それぞれが増広されて行ったわけだが、三枝充恵先生の分類に従って現存する般若經典を示すと²³、

1. 小品系 15種
2. 大品系 8種
3. 十万頌般若経 3種
4. 金剛般若経 9種
5. 文殊般若経 6種
6. 濡首菩薩経 2種
7. 勝天王般若経 2種
8. 理趣経 9種
9. 大般若波羅蜜多経第十一会～十六会 3種
10. 般若心経 14種
11. 仁王般若経 2種
12. その他 2種

以上のようになる（下線を施したのは常啼菩薩求法譚の存在する般若経の系統）。成立の事情は複雑であるが、山田龍城先生は

小品系の經典が先ず現われ、その經典類は大きい変化なく大品類成立の後にも別本として伝えられた。しかし他の一方、小品類の經典は突然ある変化の時期を迎えたい。そこで姿をあらわした經典は、新しい要素を吸収し、大品類の經典に成長する機会をもった。かくして大品類の經典は、大品類として長い間にはいくらかの変化は受けつつあったが、その発展の過程において、常に大品類たる性質を保ち続けた。しかるにその大品類の經典も、ある時期に一転して十万頌といったような大部の經典に増大し、相当の変化を示した。すなわち初会大本がそれである。これらはすべて龍樹以前の出来事と見られる。しかしこの根本となった三系統に平行して、般若經典類には上記の如き系統から離れて、異なった形式をとって金剛般若・理趣般若・仁王般若のような、特殊の經典となって発達したものも少なくない²⁴。また、小品や大品のごとき根本の般若経が大乘運動という台風の眼として、各時代に影響を与え、般若経の傍系諸經典を産み出す根源ともなった。²⁵

としている。三枝充恵先生は、

般若経は長い年月にわたって作成されつづけた。そしてある時代ごと（ときにはある特定の地域のみに限られていたのかもしれない）にまとまって独立し、ある般若経となり（これを a とする）、やがてそれをのりこえる般若経が成立する、という過程をとった。ここでいう「のりこえる」とは、異質の度の高いものを加えて増広し、いわば発展する場合もあり（b とする）、また逆に簡略化して縮小し（c とする）、なかにはおそらく意識的に特定の用語とくに難解な述語の使用を避ける場合もふくまれる（d とする）、さらには、むしろ内容的には換骨奪胎されるごときものも見られる（e とする）。しかもこの場合、ある経典の成立とは、まず最初にその経の核が生まれ、原初型が成立し、それが伝承され、その間に増広があつて、そののちに現存する経典（の原典）に到達する。このことは、仏教経典のほとんどすべて、すなわち阿含・ニカーヤから諸大乘経典まで、ほぼ妥当するといつてよい。そのうえ、さらに般若経を扱うさいに厄介なことは、上述の a.b.c.d.e がそれぞれにこのようなプロセスをどこまでも、いつまでもつづける。すなわち、a は b 以下の成立があつても a 独自の活動を決して中止せず a として発展・増広する。b 以下のおのおのにもやはり同類のことが窺われる。²⁶ としている。このように般若経の根本となる三系統が、小品系から大品系へ、さらに十万頌般若へと発展しつつも、それぞれの系統が独自の活動を決してやめなかった状況がわかる。時にこの発展は増広であり、綱要化であり、特殊化であつたと考えられる。いずれにせよ、この止まぬ動きそのものが大乘運動と言ってよく、常啼菩薩求法譚が収められているのも正しくこの三系統の般若経に他ならない。ところが、この三系統の般若経の中にも常啼菩薩求法譚の存在するものとししないものがある。このような状況が何故もたらされたのであろうか。1. 小品系般若 2. 大品系般若 3. 十万頌般若

について常啼菩薩求法譚の所在を示し、最後に関連する『現觀莊嚴論』、『六度』、『常悲』について触れる。

第2節 小品系般若諸経における常啼菩薩求法譚

三枝充恵先生の分類に従うと、小品系の般若経典には次のものがある²⁷（竺朔仏訳『道行経』などの欠本を除く）。

支婁迦讖訳（179年）『道行般若経』10巻30品

支謙訳（222-228年）『大明度経』6巻30品

竺法護訳（265-272年）『般若波羅蜜鈔経』5巻13品

鳩摩羅什訳（408年）『小品般若波羅蜜経』10巻29品

玄奘訳（660-663年）『大般若波羅蜜多経第四会』18巻29品

玄奘訳（660-663年）『大般若波羅蜜多経第五会』10巻24品

施護訳（982年以降）『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』25巻32品

Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā（八千頌般若）

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad ston pa (聖八千頌般若波羅蜜)

法賢訳 (980 年) 『仏母宝徳藏般若波羅蜜經』 3 卷

施護訳 (982 年以降) 『聖八千頌般若波羅蜜多經一百八名眞実円義陀羅尼經』 1 卷

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo (聖般若波羅蜜一万頌大乘經)

大域竜菩薩造、施護訳 『般若波羅蜜多円集要義論』 1 卷

三宝尊菩薩造、大域竜菩薩造本論、施護等訳 『仏母般若波羅蜜要義釈論』 4 卷

勝徳赤衣菩薩造、法護等訳 (1004 年) 『聖仏母般若波羅蜜經九頌精義論』 2 卷

であり、このうち常啼菩薩求法譚を収めるのは下線を施した 6 經典である。以下、小品系般若に関する情報を整理する。

『道行般若經』略称『道行』は、はじめ『摩訶般若波羅蜜經』と呼ばれていたものを道安以降「道行品」の名称をもって他と区別したものと考えられている。紀元前 1 世紀から紀元後 1 世紀の成立と考えられており、支婁迦讖による 179～180 年訳の漢訳が残されている。この經は三十品のうち、「道行品第一」が最も成立が古く、二十五品までが次に古く、二十六、二十七品が続き、「薩陀波倫菩薩品第二十八」「曇無竭菩薩品第二十九」が後から挿入され、最後が「嘱累品第三十」となる²⁸。ただし二十八品、二十九品の常啼菩薩の求法譚の成立が新しいというのではなく、すでに他の方面で語られていたこの求法譚が『道行』に取り入れられたとされている²⁹。これに対して、梶山雄一先生は「累教品第二十五までの諸品にも早く成立したものと遅く成立したものがあるであろうが、研究者の意見も区々であるので、いまはその詮索はさしおいて、初品から第二十五品までが早く、おそらく後一世紀前半までには成立し、薩陀波倫品と曇無竭品とを含む第二十六―三十の諸品がやや遅れて付加されはしたけれども、『道行』全体も仏像が出現した後一世紀の末葉までには成立していた、と推測しておく³⁰」としている。

また、『出三蔵記集』の「支讖傳第二」には

支讖。本月支國人也。操行淳深性度開敏。稟持法戒以精勤著稱。諷誦群經志存宣法。漢桓帝末。遊于洛陽。以靈帝光和中平之間。傳譯胡文出般若道行品首楞嚴般舟三昧等三經。³¹

支讖は本月支國の人也。操行(おこない)は淳深(まごころが厚くて深い)、性度(性質と度量。また、生まれつきの心)は開敏(心がひらけてさといこと)。法戒を稟持(受持)し、精勤(職務に一心にはげむこと)をもって著稱(名があらわれてほめたたえられること)たり。群經を諷誦し志は宣法に存す。漢の桓帝の末。洛陽に遊(他郷の客となる)び。以て靈帝の光和中平の間、胡文を傳譯し般若道行品首楞嚴般舟三昧等の三經を出す。

とあり、この經が『首楞嚴經』『般舟三昧經』とともに胡文すなわち西域(中央アジア)の文字で書かれ、支讖により中国に伝えられたものであることを示している。この經の成立年代に

について、赤沼智善先生は最初の般若経が、有部の煩瑣哲学の体制である『発智論』を論破しようとしていると考えられ、なおかつ般若経の存在が文献的に『婆沙論』中に認めることができるという視点から、『道行』の成立を『発智論』と『婆沙論』の間の時期、10-60年としている³²。宇井伯寿先生は紀元前後頃³³、平川彰先生はアショーカ王（B. C. 268-232 頃在位）の碑文に大乘仏教の思想が見当らないこと。対立した有部の教理を確立した *kātyāyanīputra* が紀元前 100 年前後に活躍した人であること。さらに 179 年という翻訳年代からさかのぼっても、紀元前後から 1 世紀の成立³⁴としている。静谷正雄先生は 100~125 年の成立（原初的な部分はさらに古い成立）³⁵、N. Dutt は紀元前 1 世紀³⁶、T. R. V. Murti は紀元前 1 世紀³⁷、E. Conze は紀元前 100 年頃³⁸としている。

辛嶋静志先生の研究によれば現存する八千頌般若諸本は次の三つのグループに分けられる³⁹。

1. 最初期テキスト群：ガンダーラ語写本、『道行』（179 年訳）、支謙訳（222~257 年訳）、『摩訶般若鈔経』（3 世紀後半訳）
2. 中期テキスト群：鳩摩羅什訳（408 年訳）、玄奘訳第五会（660~663 年訳）、バーミヤン出土梵語写本断簡（2~3 世紀）
3. 後期テキスト群：玄奘訳第四会（660~663 年訳）、施護訳（982 年訳）、ネパール出土梵本写本（11 世紀以降）、チベット語訳

その上で『道行』は大乘経典がガンダーラ語で伝えられていた時代の原典から漢訳されたものであるとしている⁴⁰。また、パキスタンで発見された ASPP が放射性炭素年代測定法で 47~147 年と測定されていることから、この経の原本の成立を紀元前 1 世紀から紀元後 1 世紀とするのは妥当であろう。

『大明度経』略称『大明』は『道行』と同本異訳とされる⁴¹。梶芳光運先生は、この経の訳出の因縁となった梵本の請来に就いてもまた明瞭でないが、その訳出に当たって、支識訳『道行』が底本となったことは訳出二経典の比較からも、亦二人の師資関係からも容易に推測し得る。すなわち、支識と支謙とは同じく月支人であり、支識の弟子支亮の教えを受けたのが支謙である。また二経の比較から言えば、支識には音訳の傾向が認められ、北方仏教翻訳の系統を作し、支謙には義訳の傾向が認められ、南方仏教翻訳の系統を作す。すなわち、前者は梵本に比較的忠実な訳、後者は重複による冗長を去った簡潔な訳となっている⁴²としている。

『小品般若波羅蜜経』略称『小品』は『小品経』『小品般若経』あるいは『新小品経』等とも称される。『小品経』と称されるのは、大品と同じ『摩訶般若波羅蜜経』の表題をもつための区別であり、『新小品経』というのは旧訳小品経に対する区別からである⁴³。ここにいる旧訳小品経とは『道行』を指し、本経は『道行』の欠を補うために訳出されたものであると考えられている。『出三蔵記集』に

有秦太子者。寓跡儲宮擬韻區外。翫味斯經夢想增至准悟大品。深知譯者之失。會聞究摩羅法師。神授其文眞本猶存。以弘始十年二月六日。請令出之。至四月三十日。校正都訖。考之舊譯。眞若荒田之稼芸過其半。未詎多也。斯經正文凡有四種。是佛異時適化廣略之說也。其多者云有十萬偈。少者六百偈。此之大品。乃是天竺之中品也。隨宜之言。復何必計其多少議其煩簡耶。胡文雅質按本譯之。於麗巧不足樸正有餘矣。幸冀文悟之賢。略其華而幾其實也。⁴⁴

秦の太子有り。この跡（つぎたる）^{ちよきゆう}儲宮（皇太子）は、韻（ありさますなわち世間）を擬し區外（さかいの外すなわち出世間）に寓す（思いをよせる）。斯の經を翫味し（物事の意義をよくわきまえ）、夢にみて想いが増すに至り、大品を^{なぞら}准い悟り（理解する）、譯者の失を深く知る。たまたま究摩羅法師（鳩摩羅什）が其の文を神授し眞本も^{がんみ}猶存すと聞き、弘始十年（408 年）二月六日を以て（以来、このかた）請いて之を出しむ。四月三十日に至り、校正都て訖んぬ。之を舊譯と考ずる（比べ合わせる）に。眞に荒田の稼（うえつけ、耕作）の若し。其の半を過ぎて^{うえ}芸ても（若木をうえ立て、助け育てること）。未だ^{たんだ}詎多からんや。斯の經の正文（原文）が凡そ四種あり。是れ佛が異なる時に、適（相手）にあわせて（教）化された廣略の說なり。其の多は十萬偈あると云い、少は六百偈である。此の大品は乃ち是れ天竺の中品なり。隨宜の言（適宜に述べられた言葉）、復た何ぞ必ずしも其の多少を^{かぞ}計え、其の煩簡（煩雑なことと簡単なこと）を議せんや。胡文は雅にして質（純朴）なれば本を按じて（本の意を考えて）之を譯す。麗巧に於いて不足し、樸なること（飾り気のないこと）正に餘り有り。幸冀（こいねがわくば）、文悟の賢（賢者）。其の華を略し、而して^{あきらか}幾に其に實せん（至らん）と。

これは僧叡の記した『小品』の序文であるが、秦の太子がすでに訳出されていた『大品』を学んだ上で、この經の旧訳である『道行』の訳者の誤りを深く知ったとある点、旧訳である『道行』と比べ合わせると、『道行』は荒れた田に作物を作るようで、半分以上耕してもとても多いなどと言えないとしている点からも、『道行』の欠を補うために『小品』が訳出されたことがわかる。また、『小品』の原本が胡文すなわち西域（中央アジア）の文字で記されていたこともわかる。この『小品』の原本は4種類あるとし、説く相手に合わせて広略があり多いものは十万偈としている。『梁高僧伝』第六卷⁴⁵や『往生集』第1卷⁴⁶によれば、僧叡は鳩摩羅什に学んだとされ、宋元嘉16年（439年）に67歳で没しているので、4、5世紀において十万頌般若が『小品』に先行するものであると考えられていたのがわかる。

『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多經』略称『仏母』を訳出した施護は北インド^{うじょう}烏菴国⁴⁷の人、宋の太平興国五年の二月（980年）迦湿弥羅国の天息災と共に来朝。宋の太祖は太平興国7年（982年）に訳経院を建て、施護に請来せる梵本の訳経を命じているので、この年以降の訳であることは確かなものの、その完成については記録がないため、本經の訳出年を982年以降としている⁴⁸。この經はASPPと最もよく一致する。

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad ston pa (聖八千頌般若波羅蜜) 略称『藏 08』は現存の ASPP と漢訳に内容・形式ともによく一致するとされる。特に梶芳光運先生は施護訳に対応する⁴⁹ものとしている。梶山雄一先生は「チベット語訳は漢訳よりもさらに原典に忠実な翻訳であるけれども、翻訳年代は漢訳に比してはるかに後代で、11 世紀であると思われるから、『八千頌般若経』の原形推定やその歴史の資料としては参考にならない⁵⁰」としている。庄司史生先生は第 1 章の章題の記述を基準にしてチベット語訳八千頌般若には『現観莊嚴論』からの影響を受ける前のテキスト (=系統 A) と影響を受けて改編がなされたテキスト (=系統 B) とが現存するとしている。シェルカル写本、東京写本、プダク写本、東洋文庫所蔵藏外写本と『仏母』以外の漢訳を系統 A とし、デルゲ版、チョネ版、ラサ版、ナルタン版、北京版、ストック版 (トクパレス写本)、『仏母』、ネパール系梵本を系統 B としている⁵¹。

Aṣṭāsāhasrikā prajñāpāramitā (八千頌般若) 略称 ASPP は、1888 年に計 6 種のネパール写本を用いて Rājendralāla Mitra が校訂本を出版、1935 年に Sylvain Lévi 発見のネパール写本に基づいて U.Wogiwara が校訂本を出版、1960 年に P.L.Vaidya が Rājendralāla Mitra と U.Wogiwara の刊本に依拠しつつ āloka を付して新たな校訂本を出版している⁵²。本経は 32 章からなり、羅什訳はもちろん、玄奘訳 (660-663 年) にも見られない教説があり、小品系で最も新しい訳出である施護訳 (982 年以降) 『仏母出生三法藏般若波羅蜜多経』とチベット語訳に内容・形式ともによく一致する⁵³。このネパール写本は 11 世紀以降のものと考えられている⁵⁴が ASPP の成立時期については、梶芳光運先生が

弥勒の偈が現存梵本には挿入せられているから上述の漢訳般若経 (『仏母』) に比較して明らかに後の時代的規定下に置かれるものであり、漢訳般若経に対同を求めるとしても、専ら宋の施護訳に依っているのは上に述べた如くである。それ故この梵本のみの認識からは、その偈に従って作者と称せられる弥勒に迄遡源し得るに過ぎないので、その遡源を先ず時代的には訳本の施護訳に求めそれから段階を追うて遡源して行かなければならない。⁵⁵

と述べていることから分かるように、このサンスクリット写本が、施護訳の原本よりも後の時代に成立したものと考えられている。また、この経には Haribhadra (800 年頃) の注釈があり、現存のサンスクリット写本と一致するところから、およそ 7 世紀ごろに現存の形式が成立したと推定されている⁵⁶。梶山雄一先生は ASPP が『仏母』と形式、内容がよく一致し、645-800 年に現形を得たとしている⁵⁷。

ここまでの検証により『仏母』『藏 08』ASPP の内、『仏母』の原本が最も古い形態を留めているのがわかった。『藏 08』と ASPP の先後関係は明確でないが、小論に於ては『仏母』『藏 08』ASPP の順に扱う。

『八千頌般若経』については近年写本の発見が相次いでいる。アフガニスタンとパキス

タンの国境付近で発見され、Harry Falk 先生、辛島静志先生により発表⁵⁸された 1～2 世紀のものとされるガンダーラ語で書かれた般若経は ASPP の第 1 章から第 5 章にあたる。この般若経は樺皮に記されており『道行』に近いが、それよりもさらに短いとされている⁵⁹。辛嶋静志先生の分類による最初期テキスト群にあたり、放射性炭素年代測定法で 81.8% の可能性で紀元後 47-147 年に遡るとされる⁶⁰。

アフガニスタンのバーミヤンで発見されたスコイエンコレクションの中からは、クシャーナ期（1～3 世紀）の ASPP の断片が 46 枚発見され、この写本が 11～12 世紀のものとされるネパール写本に近い内容を持ちながら、漢訳にはない内容を含んでいることが判明している⁶¹。この事実から『道行』とは異なる八千頌系統の般若経である可能性が指摘されている。ただし、その後もこの写本の断片が発見され内容が報告された⁶²が、これらの断片中に常啼菩薩求法譚は存在していなかった。

松田和信先生⁶³や渡辺章悟先生⁶⁴によると、上記以外にも北京民族文化宮から北京大学東方学研究院へ移された『八千頌般若経』（原民族宮蔵梵文写本第二号、三号）、ケンブリッジ大学図書館の『八千頌般若経』（997 年書写の梵語写本と 1015 年書写のネパール写本。Cambridge digital library に写真が公開されている）、バングラデシュのヴァレーンドラ博物館の『八千頌般若経』（11－12 世紀書写ベンガル文字写本完本 No.689、不完本 No.851）、デンマーク王室図書館の『八千頌般若経』（クティラ文字写本断簡とネパール写本完本がある。完本とされる文献については常啼菩薩求法譚が存在していることになる。ヴァレーンドラ博物館の『八千頌般若経』不完本については、冒頭を欠く可能性があるものの常啼菩薩求法譚が存在しているようである⁶⁵。

一方、常啼菩薩求法譚の存在しない小品系般若は以下の 9 経である。

竺法護訳（265-272 年）『般若波羅蜜鈔経』5 卷 13 品

玄奘訳（660-663 年）『大般若波羅蜜多経第四会』18 卷 29 品

玄奘訳（660-663 年）『大般若波羅蜜多経第五会』10 卷 24 品

法賢訳（980 年）『仏母宝徳蔵般若波羅蜜経』3 卷

施護訳（982 年以降）『聖八千頌般若波羅蜜多経一百八名眞実円義陀羅尼経』1 卷

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo（聖般若波羅蜜一万頌大乘経）

大域竜菩薩造、施護訳『般若波羅蜜多円集要義論』1 卷

三宝尊菩薩造、大域竜菩薩造本論、施護等訳『仏母般若波羅蜜要義釈論』4 卷

勝徳赤衣菩薩造、法護等訳（1004 年）『聖仏母般若波羅蜜経九頌精義論』2 卷

『般若波羅蜜鈔経』は鈔経の名が示す通り、抜き出して編纂された経である。ASPP の第 1～8 章と第 16～23 章に相当する部分訳であるので常啼菩薩求法譚が最初から存在していなかったと考えられる。

『大般若波羅蜜多經第四會』については、玄奘が訳出の折に常啼菩薩求法譚を省略したと考えられている。梶芳光運先生によると、

この第四分は梵本八千頌の訳であって、經錄には旧訳たる道行、小品等と同本異訳であり、旧經に比するに常啼等の品を欠くも、余意残らず第八訳とすると云われている。しかし常啼品等にかくのは第一分に既に存在するから重訳する必要はなかったのであり、独立本となれば、他と比較して当然これ等の品はそれぞれに付属すべきものである⁶⁶。

『至元法宝勘同總錄⁶⁷』に

此會比蕃本、少常啼、法勇、囑累、慈氏所問四品、前三品却在前第一會中、慈氏所問品全闕。⁶⁸

此の會蕃本（チベット語訳）と比べるに、常啼、法勇、囑累、慈氏所問の四品少なし。

前三品は^{しりぞ}却きて前の第一會中に在り、慈氏所問品は全て闕けり。

とあることも、この様な省略の事情を伝えている。

『大般若波羅蜜多經第五會』の場合も『至元法宝勘同總錄』に

此會經與蕃本八千頌般若對同。此會比蕃本、少常啼、法勇、囑累、慈氏所問四品、前三品却在前第一會中、慈氏所問品全闕。⁶⁹

此の會の經は蕃本八千頌般若と對同す。此の會蕃本と比べるに、常啼、法勇、囑累、慈氏所問の四品少なし。前三品は^{しりぞ}却きて前の第一會中に在り、慈氏所問品は全て闕けり。

とあることから第四會と同様の事情により常啼菩薩求法譚が省略されたと考えられる。なお、『至元法宝勘同總錄』が第五會を藏訳の八千頌般若と対応させているのに対して、『貞元新定釋教目錄』は

第五 重會 王舍城鷲峯山說

右新譯單本梵文四千頌。譯成十卷二十四品。從五百五十六卷至五百六十五。⁷⁰

第五 會を重ね 王舍城鷲峯山にて説けり。

右は新譯單本、梵文四千頌なり。譯は十卷二十四品となり五百五十六卷より五百六十五に至る

として、これを梵本四千頌般若（現存せず）に対応させている。

『仏母宝徳藏般若波羅蜜經』は八千頌般若の内容を 32 章 302 の偈頌に要約したものである。常歡喜品第三十」14 偈、「出法品第三十一」18 偈、「善護品第三十二」6 偈が常啼菩薩求法譚に該当するが、物語の体をなしていない。現存する梵本⁷¹も同様である。『聖八千頌般若波羅蜜多經一百八名眞実円義陀羅尼經』は般若波羅蜜多の異名を述べる經典であるので常啼菩薩求法譚は存在しえない。

『般若波羅蜜多円集要義論』は 58 頌からなる『八千頌般若』の短い撮要、『仏母般若波羅蜜要義積論』は『般若波羅蜜多円集要義論』の積論、『聖仏母般若波羅蜜經九頌精義論』は般若經に対する小論偈である。梶芳光運先生は『仏母宝徳藏般若波羅蜜經』『聖八千頌般若波羅蜜多經一百八名眞実円義陀羅尼經』『般若波羅蜜多円集要義論』『仏母般若波羅蜜要義積論』『聖仏母般若波羅蜜經九頌精義論』の 5 經を小品系般若の範疇に入れていない。

以上の状況から、これら 5 經は最初から物語としての常啼菩薩求法譚を含んでいなかったと考えられる。

＜一万頌般若の特殊性＞

ただし、'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo（聖般若波羅蜜一万頌大乘經）については、その特殊性について予め触れておく必要がある。この經は研究者によってその位置づけが異なる。三枝充恵先生はこれを八千頌般若からの増広として小品系に分類している⁷²が、この經を一万八千頌般若、二万五千頌般若の綱要經典とする見方もある。高原信一先生によると、

内容は漢訳第二会の系統に属する梵文原典に近いものの訳とされるが、散逸した写本を再整理したためか、あるいはまた伝承の途中において誤り伝えられたためか、その構成は他の諸本とはかなり相違した特異なものとなっている。本經はそれまで成立していた『十万頌』『二万五千頌』『一万八千頌』などの原典を知った上でできたもので、それらチベット語訳諸本よりさらに細かい注釈的補足説明が挿入されている。このことから、これら大品系諸本の中では最も後期の成立であると推定される。⁷³

とし、渡辺章悟先生もこの立場をとる⁷⁴。最近の研究では、林純教先生が a) 仏塔供養 b) 舍利供養 c) 十二頭陀行 d) 十二部經 e) 対告者の五項目を『大品般若經』と比較した上で、『一万頌般若』は小品から大品へという大きな般若の流れからは別系統の流れであり、しかも『大品』成立に深くかかわっていたとの立場をとり⁷⁵、

『一万頌』の編纂意図は、恐らくは、従来小品系の般若經が取らなかった、若しくは、有相的であるとして排した、有相の見仏、般舟三昧と、般若空との融合にあったのではないかと思うのである。それがいつしか、小品を主流とする流れに取り入れられ『大品』成立へのもう一つの流れとなったのではあるまいか。⁷⁶

と結論している。つまり、小品系、大品系、傍系いずれの系統にも属する可能性があり、近年の研究では傍系の可能性が高まっている經典である。

第 3 節 大品系般若諸經における常啼菩薩求法譚

欠本を除くと、大品系の般若經典には次のものがある。

竺法護訳（286 年）『光讚般若波羅蜜經』10 卷 27 品

無羅叉訳（291年）『放光般若波羅蜜經』20巻90品

鳩摩羅什訳（404年）『大品般若波羅蜜經』27巻90品

玄奘訳（660～663年）『大般若波羅蜜多經第二會』78巻85品

玄奘訳（660～663年）『大般若波羅蜜多經第三會』59巻31品

Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra（二万五千頌般若）8品

shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa (bka' 'gyur（経部）所蔵の
二万五千頌般若波羅蜜多）76品

shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa (bstan 'gyur（論部）所蔵
の二万五千頌般若波羅蜜多）74品

Ārya aṣṭādaśasāhasrikā prajñāpāramitā nāma mahāyāna sūtra（一万八千頌般若波羅蜜多）

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa
chen po'i mdo（聖一万八千頌般若波羅蜜多大乘經）87品

大品系類本を成立史的にみると『一万八千頌般若』から『二万五千頌般若』の系統が形成され、さらにこれらの綱要經典として『一万頌般若』が成立したと見られる。漢訳諸本の原本は『一万八千頌般若』から『二万五千頌般若』への展開期における時代に成立したものと推定される。この系統の中でより初期の形態をとどめるのは漢訳『放光般若波羅蜜經』であり、サンスクリット写本『一万八千頌般若』に近い内容を持つ。チベット語訳『一万八千頌般若』と『二万五千頌般若』中央アジア写本がそれに近く、次いで『光讚般若波羅蜜經』と『大品』、チベット語訳『二万五千頌般若』（二種）、サンスクリット写本『二万五千頌般若』と続き、最後に『大般若波羅蜜多經第二會』、『大般若波羅蜜多經第三會』が成立したとされる⁷⁷が、『一万頌般若』については前節に触れたとおりである。

このうち常啼菩薩求法譚を収めるのは下線を施した4經典である。以下、大品系般若に関する情報を整理する。

『放光般若波羅蜜經』略称『放光』の訳出年代は先に述べた小品系の『道行』『大明』と『小品』の間に位置し、早い時期に中国に伝えられたことが分かる。その事情については『出三蔵記集』に詳しい。

惟昔大魏潁川朱士行。以甘露五年出家學道爲沙門。出塞西至于闐國。寫得正品梵書。胡本九十章。六十萬餘言。以太康三年。遣弟子弗如檀晋字法饒送經胡本至洛陽。住三年。復至許昌二年。後至陳留界倉垣水南寺。以元康元年五月十五日。衆賢者皆集議。晋書正寫。時執胡本者于闐沙門無叉羅優婆塞竺叔蘭口傳。祝太玄周玄明共筆受。正書九十章。凡二十萬七千六百二十一言。時倉垣諸賢者等。大小皆勸助供養。至其年十二月二十四日。寫都訖。經義深奧。又前後寫者。參校不能善悉。至太安二年十一月十五日沙門竺法寂來至倉垣水北寺。求經本寫時檢取現品五部并胡本。與竺叔蘭更共考校書寫。永安元年四月二日訖。⁷⁸

^{おもひみる}惟に昔、大魏の潁川の朱士行は、甘露五年を以て出家し道を學び沙門と爲る。塞（国^{とりで}

境)を出て西の于闐國に至り、(放光般若波羅蜜經の)正品(原本)で梵書の胡本九十章、六十萬餘言を寫し得た。太康三年を以て弟子の弗如檀、晋の字は法饒に經の胡本を送らしめ洛陽に至る。三年住し、復た許昌に至りて二年、後に陳留(郡)の界(さかい)にある倉垣の水南寺に至る。元康元年(291年)五月十五日を以て。衆(多く)の賢者が皆集まりて議し、晋の書(文字)にて正しく寫す。時に胡本を執るは于闐の沙門無叉羅、優婆塞の竺叔蘭は口傳し、祝太玄、周玄明が共に筆受せり。正書は九十章、^{およそ}凡二十萬七千六百二十一言。時に倉垣の諸賢者等は、大小皆勸めて助け供養せり。其の年の十二月二十四日に至り都て寫し訖んぬ。經の義は深奥であり又た前後して⁷⁹寫すれば、參校善く悉^つくこと能わず。太安二年十一月十五日に至り沙門竺法寂倉垣の水北寺に來至し、經本を求めて寫したる時、現品五部并に胡本を檢取。竺叔蘭と更に共に考校して書寫し、永安元年(304年)四月二日に訖んぬ。

これは『放光經記』第三の記述であるが作者は不詳とされる⁸⁰。これによると朱士行が于闐國(ホータン)で写得して洛陽に送ったものを、無叉羅たちが漢訳したものであることがわかる。更に校正を重ね最終的に訳が完成するまで13年の年月が費やされている。原本は梵書の胡本とあるので、梵語で書かれた写本が西域に伝わったものであったと考えられる。また、朱士行が写し取った梵書の胡本なるものが、九十章、六十萬餘言とされているのに対し、無叉羅の訳は二十萬七千六百二十一言であるから、無叉羅の訳が忠実な逐字訳ではないことがわかる。

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (聖一万八千頌般若波羅蜜多大乘經)略称『藏18』は玄奘訳(660~663年)『大般若波羅蜜多經第三會』59卷31品に相当する。ただし、山田龍城先生が「普通第三會と考えられるも、品名は小品に近い⁸¹」としている。この經の原本は先述の般若經典の成立史における第2期すなわち經典の増広期(紀元後100年~300年)に成立したと考えられる。

『大品般若波羅蜜經』が『大品』と称されるのは先述の『小品』との対比によるものであり、また、新大品と称されるのはこの經の古訳に対するものである。『出三藏記集』に

此經東漸二百五十有八歲。始於魏甘露五年至自于闐。叔蘭開源彌天導江。鳩摩羅什澍以甘泉。三譯五校。可謂詳矣。⁸²

此の經が東に漸んで二百五十有八歲(年)。始めに魏の甘露五年(260年)に于闐より至り、叔蘭が源を開き彌天(彌天の道安)が江へ導き、鳩摩羅什が甘泉を以て澍ぐ。

三回譯され、五回校されたのは詳に(した)と謂うべきなり。

とあるように、この經典は鳩摩羅什が訳す144年も前に中国にもたらされて三訳五校がなされたことから分かるように、鳩摩羅什の翻譯に先立つ古訳が存在していた。

以弘始五年歲在癸卯四月二十三日。於京城之北逍遙園中出此經。法師手執胡本口宣秦言。兩釋異音交辯文旨。秦王躬攬舊經。驗其得失。諮其通途。坦其宗致。與諸宿舊義業

沙門釋慧恭僧^碧僧遷寶度慧精法欽道流僧叡道恢道樹道恒道悰等五百餘人。詳其義旨。審其文中。然後書之。以其年十二月十五日出盡。校正檢括。明年四月二十三日乃訖。文雖粗定。以釋論檢之猶多不盡。是以隨出其論隨而正之。釋論既訖。爾乃文定。⁸³

弘始五年（403 年）歳が癸卯に在りし四月二十三日に、京城の北の逍遙園中に於いて此の經を出す。（鳩摩羅什）法師が手に胡本を執り、口に秦言（秦の言葉）を宣べ、^{ふたつ}兩の釋（解釈）と異なる音（発音）を交え文旨を辯ず。秦王はみずから舊經（『放光』）を攬り、其の得失を驗じ（確かめ）、其の通途（達し至る途）を諮い、其の宗（おおもと）に致し（至り）て坦じ（明らかにし）、諸の宿舊（久しく）義業（正しい道を業とする）沙門である釋慧恭、僧^碧、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道樹、道恒、道悰等五百餘人と其の義（意味）や旨（趣旨）を詳にし、其の文中を審べ、然る後、之を書す。其の年の十二月十五日を以て出し盡し、校正し^し檢べ^く括り、明年（404 年）の四月二十三日^{すなわ}乃ち訖んぬ。文は粗定まると雖も、釋論（大智度論）を以て之を檢ずるに猶ほ盡さざる（ところ）多し。是ゆえ出すごとに其の論に隨いて之を正す。釋論既に（ことごとく）訖り、すなわち文定まる。

この經についても原典は胡本とされ、西域よりもたらされたものであることがわかる。また、鳩摩羅什が『大智度論』に従ってこの經の盡さざるところを正しているところがあるので、『大品』の原典となった胡本は、龍樹が注釈の対象としたサンスクリット写本ほどには完成していない状態のものであったことがわかる。さらに「舊經を攬り其の得失を驗じ⁸⁴」とあるので、前掲の『放光』との訳出の先後関係も明確である。

bka'gyur（經部）所蔵の shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa（蔵訳二万五千頌般若）略称『蔵 25』の原本は、先述の般若經典の成立史における第 2 期すなわち經典の増広期（紀元後 100 年～300 年）に成立したと考えられる。同じ二万五千頌般若には梵本と玄奘訳（660～663 年）『大般若波羅蜜多經第二會』78 卷 85 品と bstan'gyur（論部）所蔵の shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa（蔵訳二万五千頌般若）が現存するが、常啼菩薩求法譚は bka'gyur（經部）所蔵の『蔵 25』にのみ存在する。また、『蔵 25』は章立てが『現觀莊嚴論』に影響されていない点から、その原本は現存する梵本より古いと考えられる。また、龍樹（150～250 年）の『大智度論』（梵本散佚、漢訳のみ現存）が Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra（二万五千頌般若）の注釈書であり、その中に「釋薩陀波崙品第八十八」「釋曇無竭品第八十九」が存在しているので、『大智度論』が注釈の対象とした梵本にも、常啼菩薩求法譚が存在していたことがわかる。山田龍城先生が「本經（『蔵 25』）は普通二會とするも漢訳二會と異なり初品の品名に近い⁸⁵」としているところから、この經が『初會』に近いこともわかる。

さて、常啼菩薩求法譚が存在しない大品系般若は次の 6 經典である。

1. 竺法護訳（286 年）『光讚般若波羅蜜經』10 卷 27 品

2. 玄奘訳（660～663 年）『大般若波羅蜜多經第二会』78 卷 85 品
3. 玄奘訳（660～663 年）『大般若波羅蜜多經第三会』59 卷 31 品
4. *Ārya aṣṭādaśasāhasrikā prajñāpāramitā nāma mahāyāna sūtra*（一万八千頌般若）
5. *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra*（二万五千頌般若）8 品
6. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*（*bstan 'gyur*（論部）所蔵の二万五千頌般若波羅蜜多）74 品

『光讚般若波羅蜜經』の現存のものは二十七品を数えるのであるが、その部分を『放光』と比較すれば、本来『放光』に近く九十品あったものであろうが、欠本となって伝わらない。全部訳されたものかどうかは判らないが、完訳されたものとしても、この経は早くから散佚していたものらしい⁸⁶とされる。『光讚般若波羅蜜經』の二十七品は『放光』の三十品までと対応していながら、それ以降突然経が途切れた状態で現存している。この経の原本が、『放光』の原典となったサンスクリット写本に近いものであったと考えられる。

『大般若波羅蜜多經第二会』は *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra*（二万五千頌般若）の漢訳にあたる⁸⁷。この経にも常啼菩薩求法譚は存在しない。『仏書解説大辞典』に「この第二分、第三分に於て元と常啼法涌二品を具ふること別出弘通せる大品の如くなるべきも、第一会に広説せるが故に集大成に當りて省略せられたるものと考へらる⁸⁸」とあるところから、第四会、第五会同様に玄奘が訳出の際に常啼菩薩求法譚を省略したと考えられる。

『大般若波羅蜜多經第三会』は *Ārya aṣṭādaśasāhasrikā prajñāpāramitā nāma mahāyāna sūtra*（一万八千頌般若）の漢訳であり⁸⁹、*'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*（聖一万八千頌般若波羅蜜多大乘經）が『大般若波羅蜜多經第三会』に相当する⁹⁰とされる。先述の『仏書解説大辞典』の解説にある通り常啼菩薩求法譚は玄奘により省略されたと考えられる。

Ārya aṣṭādaśasāhasrikā prajñāpāramitā nāma mahāyāna sūtra（一万八千頌般若）には、S. Konow が出版した中央アジアで発見された断片と、E. Conze が出版したギルギット出土の写本（55—82 章）が現存する⁹¹。これらには常啼菩薩求法譚は現存しないが、定方晟先生によると栗田功氏所蔵のギルギット出土の一万八千頌般若には常啼菩薩求法譚が存在するとされ⁹²、公刊が待たれる。なお、この写本は『蔵訳一万八千頌』とも一致するが Conze 校訂本ほどには一致しないとされる。

Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra（二万五千頌般若）は『現觀莊嚴論』に影響され、その構成に従って 8 章からなる。梶芳光運先生は、

この二万五千頌の梵本には、東大所蔵の梵本その他何れも巻頭に弥勒の『現觀莊嚴頌』を付し、また文中随所にその頌を挿入してある。この点に就いて最も新しい時代的規

定下に立つものである。それが弥勒の頌によって改組されていることは iti Āryapañcaviṃśatikāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ abhisamayālaṃkāraṇusāreṇa saṃśodhitāyāṃ sarvākārajñātādhikāraḥ subhūtiparivartaḥ prathamah などと言われていることによって窺われる⁹³

としている。また、『現觀莊嚴論』の構成に従って、8章、70節、1200項目に分類され、見出しがつけられている。したがって、現存する Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra（二万五千頌般若）の成立時期は『現觀莊嚴論』の成立以降ということになる。2009年には木村高尉先生による校訂出版が完成している⁹⁴が、この経に常啼菩薩求法譚は現存しない。『現觀莊嚴論』の影響を受けて改組された際、常啼菩薩求法譚が省略されたと考えられる。

bstan 'gyur（論部）所蔵の shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa（蔵訳二万五千頌般若）も同様に、『現觀莊嚴論』の影響を受けて改組された際、常啼菩薩求法譚が省略されたと考えられる。ここで、二万五千頌般若の構成に大きな影響を与えた『現觀莊嚴論』について触れておく。

<現觀莊嚴論>

Abhisamayālaṃkāra（『現觀莊嚴論』）はマイトレーヤの著作とされ、チベットでは弥勒5部書の第1に数えられている。全巻272頌よりなり8品にわけられる。その内容は高崎直道先生によると、元来二万五千頌般若（漢訳『大品般若経』）に対する注釈として、その内容を「現觀」すなわち、さとり段階に応じ、修行の順序にもとづいて、8種に配列したところのウパデーシャすなわち一種の綱要書である⁹⁵。龍樹の『智度論』が文相の解釈をした大部の書であるのに対して、本論は異なった一つの立場―道（mārga）、即ち修道を中心として、その階程徳目等から見た要約である。空の立場のみでもなく、瑜伽唯識のそれでもなく、道というものを中心とする考えを基としている⁹⁶。8種の現觀とは以下の通り。

- （1）一切相智性 sarvākārajñatā
- （2）道智性 mārgajñatā
- （3）一切智性 sarvajñatā
- （4）一切相現等覺 sarvākārābhisambodha
- （5）頂現觀 mūrdhābhisamaya
- （6）次第現觀 anupūrvābhisamaya
- （7）一刹那現觀 ekakṣaṇābhisamaya
- （8）法身 dharmakāya

ハリバドラはこれらの現觀について以下のように説明している。

tatra buddhatvārthino bodhisattvasya cittopādādi-sarvākāra-parijñānādaḥ phala-nirdeśena sarvākārajñatā kathitā sā na vinā śrāvaka-mārgādi-parijñāneneti tad-anu mārgajñatā. sā 'pi na sarva-vastu-parijñānam antareṇeti tad-anantaram sarvajñatā. tataḥ sarvathāivam

prāpta-tri-sarvajñatā-vaśitvārthaṃ punaḥ sarvākāra-mārga-vastu-jñāna-prakāra-saṃgrahaṇa
tri-sarvajñatā-bhāvanayā 'dhigamya sarvākārābhisambodhaṃ viśeṣa-mārgaṇa
prakarṣa-paryantādhigama-lābhān mūrdhābhisamayam āsādyā vyasta-samasta-bhedena
vibhāvitān arthān praguṇīkṛtya niścayāya sākṣāt karotiti viditvā 'nupūrvābhisamayam punar
api sv-abhyastīkaraṇāya vibhāvitaikakṣaṇābhisambodhānantaram dvitīye kṣaṇe
dharmakāyābhisambodhaṃ samyag abhigacchatīti samāsato 'ṣṭābhisamayāḥ
prajñāpāramitāyāṃ piṇḍārthaḥ.

仏果(buddhatva)を求める菩薩に、初めに果を示すから、発心等の一切の形相を熟知する一切相智性が説かれたのである。それは声聞道などを熟知しないでは（得られ）ないから、つぎに道智性が、（そして）それも一切の事物を熟知しないでは（得られ）ないから、つぎに一切智性が（説かれたのである）。つぎに、このように獲得せられた三つの一切智性について、あらゆる場合に自在(vaśitva)となるために、ふたたび一切相と道と事物との種々の智を包括して三つの一切智性を修習することによって一切相現等覺を証得し、勝進道によって最勝究竟の証得をうることから頂現觀を得て、個別と全体との別によって、修習されたもろもろの意義を整理して確定するために直觀するという次第現觀を認識して、さらにまたよく修習するために一刹那現等覺が修習されたのである。（そしてその）直後、第二刹那に法身現等覺を正しく証するのである⁹⁷。

『現觀莊嚴論』の成立以後、般若經の注釈は大部分がこの八現觀によって理解されるようになり、本来の『二万五千頌般若』のほか、『十万頌』『一万八千頌』『八千頌』など、いわゆる拡大般若すべてに適用された。そればかりか、般若經の改訂の際にはこの『現觀莊嚴論』の注釈自体が經典本文に影響を及ぼすことにもなった⁹⁸。『現觀莊嚴論』の成立時期について、真野龍海先生は、『大乘莊嚴經論』等の作者とは別人のマイトレヤが5世紀以降に著作したのであろうとしている⁹⁹。渡辺章悟先生は4世紀ごろの般若經の瑜伽行派的理解を示すものとし¹⁰⁰、副島正光先生は Maitreya-nātha (弥勒、約 270—350) の作としている¹⁰¹。兵藤一夫先生はディグナーガと同時代かそれ以後（6～7世紀の初め頃まで）に成立したと推定している¹⁰²。最新の研究に谷口富士夫先生の『現觀體驗の研究』がある。これによると、

1. 『現觀莊嚴論』が『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』からの影響を受けていることから成立の上限年代は、アサンガ（390-470年）の時代に置くことができる。
2. 『現觀莊嚴論』の内容が『宝性論』と親しい関係のものが見出せることから、両者の時代が大きく離れていない。
3. 『現觀莊嚴論』が『俱舍論』からも影響を受けており、『俱舍論』の作者ヴァスバンドゥ（400-480年）はアサンガの年代とほぼ同じであり、しかも彼の比較的若い時代の作品なので、上限年代をアサンガの時代においても大きな移動はない。
4. 『現觀莊嚴論』はアーリア・ヴィムクティセーナ（6世紀）によって註釈が施された。しかし彼の註釈には著者への言及がなく、『現觀莊嚴論』作成直後の註釈とはみなし難い。

したがって実際の下限年代は、アーリア・ヴィムクティセーナよりさらに数十年以上遡るものと思われる。

以上の理由から『現觀莊嚴論』の成立時期を5世紀後半としている¹⁰³。

小論においても、この説に基づき『現觀莊嚴論』を5世紀後半の成立とみなす。従って Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra（二万五千頌般若）の成立は5世紀後半以降ということになる。

第4節 十万頌般若經における常啼菩薩求法譚

十万頌般若においては、現存するサンスクリット写本、チベット語訳に常啼菩薩求法譚はなく、玄奘訳（660～663年）『初会』400巻79品にこれがある。龍樹（150～250年）の『大智度論』に

摩訶衍甚多無量無限。如此中般若波羅蜜品有二萬二千偈。大般若品有十萬偈。¹⁰⁴

摩訶衍は甚だ多く、無量無限なり。此の中般若波羅蜜品の如きは二萬二千偈有り。大般若品は十萬偈有り。

とあるところから、先述の般若經典の成立史における第2期すなわち經典の増広期（紀元後100年～300年）に於いて、十万頌般若はすでに存在していることが分かる。山田龍城先生が「十万頌般若は發達史的に見れば、もちろん後の産物で、漢訳では7世紀の玄奘によって初めて伝えられたにすぎず、その原本の確立がそれ以前どこまで遡るものか。智度論の言葉に「大中小の般若經」が存したと言っているから、十万頌般若なる大本の原本は、必ずしも唐代玄奘の時代を標準としてその成立を語るのは當を得まい—中略—大品系の經典も、ある時期に一転して十万頌といったような大部の經典に増大し、相当の変化を示した。すなわち初会大本がそれである。これらはすべて龍樹以前の出来事と見られる¹⁰⁵」としているように、玄奘の漢訳年代を基準にその成立時期を考えるのではなく、發達史的に見て般若經の増広期に二万五千頌系統の般若經以後、龍樹以前に成立したと考えるのが妥当であろう。この經については、2009年から木村高尉先生により校訂本の出版が続けられている。木村先生によると、梵文とチベット語訳はよく対応しているようであるが、梵文と漢文については法数の順序、内容に相違が見られる¹⁰⁶という。このことは、漢訳の原典となったサンスクリット写本が、現存するサンスクリット写本とは異なるものであったことを示しており、しかも、現存するサンスクリット写本の方が原始的性質を有する¹⁰⁷とされている。『大唐大慈恩寺三藏法師傳』第十に、

五年春正月一日起首翻大般若經。經梵本總有二十萬頌。一中略— 總一十六會。合爲一部。然法師於西域得三本。到此翻譯之日。文有疑錯。即按三本以定之。¹⁰⁸

（顯慶）五年春正月一日、起首し大般若經を翻ず。經の梵本は總じて二十萬頌有り。一中略— 總じて一十六會。合して一部とす。然して法師西域に於て三本を得。此に到りて翻譯の日、文に疑錯有らば即ち三本を按べ以て之を定む。

このように記録されているので、玄奘は『大般若波羅多經初会』の訳經に当たり西域で得た三梵本を校合している。また、『開元釋教錄』（730 年以降成立）が「右新譯單本從第一卷至第四百¹⁰⁹」とし、『貞元新定釋教目錄』（800 年成立）が「右新譯單本梵文一十三萬二千六百頌。唐譯成四百卷。七十九品。從第一卷至第四百¹¹⁰」としているため、少なくとも三本中一本には常啼菩薩求法譚が存在していたことになる。渡辺章悟先生は、サンスクリット写本とチベット語訳が 72 章からなり、ともに末尾の二章を欠いていることから、「常啼菩薩品」と「法涌菩薩品」は別行に流布していたものが、後代に付加されたと推定しており¹¹¹、常啼菩薩求法譚が般若經を離れて存在していた時期がある可能性を示している。

貝葉写本としてラサ写本（1-276 不全（葉数葉次未詳査）¹¹²）、九州大写本、梵字貴重資料集成本、紙写本として東京大写本、京都大写本、ケンブリッジ大写本、高岡コレクション写本があり、木村高尉先生は第二 *khaṇḍa* の校訂に東京大写本、京都大写本、高岡コレクション写本、藏訳十万頌（北京版）、『初会』を用いている¹¹³。さらに、近年新たな十万頌般若經写本の存在が明らかになっている。渡辺章悟先生¹¹⁴によると、北京大学東方学研究院の梵本写本（原民族宮藏文写本第 1 号）、デンマーク王室図書館のネパール写本がある。藏訳文献について筆者が確認した限りでは、ナルタン版、ラサ版、シェルカル写本、プダク写本の十万頌般若に常啼菩薩求法譚が存在しているが、チベットで本格的な經典翻譯事業が進められたのは 8 世紀に入ってティソンデツェン王の時代なので、いずれも漢訳より後世のものである。

第 5 節 『六度集經』における「常悲菩薩本生」

般若經ではないが、常啼菩薩求法譚の成立史を扱う際にどうしても『六度』の「常悲」に言及する必要がある。この本生談は大乘的本生經類とされるもので、干潟龍祥先生は大乘的本生經類を次の三つに分類し、この「常悲菩薩本生」を C の本生經類の系統に属するものと考えている。¹¹⁵

A 燃燈仏授記に発する授記本生談、及びこれに類する、又はこれより派生した本生經類

B 衆生済度の大願のために成仏道を求める熱烈なる求法求道心を盛った本生經類

C 原始よりのものに大乘的な精神を吹き込んだ本生經類

經錄によると『六度』は三国時代の 251～280 年に康僧會によって訳された經で、『出三藏記集』には九卷本¹¹⁶、『開元釋教錄』には八卷本とあり、『六度無極度經』『度無極集』『雜無極經』といった異名のあったこともわかる¹¹⁷。小論で用いるのは大正新修大藏經所収の康僧會訳（251～280 年）『六度』八卷である。六度の次第順序によって菩薩行に関する因縁が類聚されており、施度 3 卷 26 章、戒度 1 卷 15 章、忍度 1 卷 13 章、進度 1 卷 19 章、禪度 1 卷 9 章、明度 1 卷 9 章、合計 8 卷 91 章からなり、「常悲菩薩本生」は禪度に分類された第 81 話である。

『六度』を編纂した康僧會は『出三藏記集』に「康僧會。其先康居人。世居天竺。其父因

商賈移于交趾。」即ち、康僧會の先祖は康居（中央アジア現在のカザフスタン南部）の人であるが、代々天竺に移り住んでいた。父親は商売をしており、交趾（現在のハノイ付近）に移ったとある。その後、赤鳥十年（247年）に建業に入り江南の地に仏教を伝えている。『六度』について鎌田茂雄先生は「各章の中には多くの經典からの抜粋や、抄経が引用されて構成されている。翻訳經典というよりも一種の抄経である。また小経はそのまま載せているらしい」としている¹¹⁸。『六度』の本生経について任繼愈先生は「内容と排列から見ると、これは康僧會が種類ごとに選択編集した経集であり、梵本から直接訳出したものではない。一中略— 『六度集経』はすべてを彼が訳したのではなく、編訳であり、収められているその他の経は主に交州や建業などの地ですでに早くから流传していた訳経の中から選び出して編集されたのであろう」としている¹¹⁹。牧田諦亮先生や伊藤千賀子先生のように康僧會自身の著作ではないかと考える研究者もある¹²⁰。

この『六度』「常悲」については第2章において論述するが、常啼菩薩求法譚の原型となった物語に近い状態を留めたものとされている。本章における検証を踏まえて現存する常啼菩薩求法譚（『六度』「常悲」を含む）を成立順に並べると以下ようになる。なお、近年発見された写本の中にも常啼菩薩求法譚の存在が予想されるわけだが、小論においては以下に示した諸經典を対象として論考を進める。

1. 康僧會訳（251～280年）『六度』「常悲」
2. 支婁迦讖訳（179年）『道行』の常啼菩薩求法譚 小品系
3. 支謙訳（222～228年）『大明』の常啼菩薩求法譚 小品系
4. 無羅叉（無叉羅）訳（291年）『放光』の常啼菩薩求法譚 大品系
5. 『藏 18』の常啼菩薩求法譚 大品系
6. 鳩摩羅什訳（404年）『大品』の常啼菩薩求法譚 大品系
7. 『藏 25』の常啼菩薩求法譚 大品系
8. 玄奘訳（660～663年）『初会』の常啼菩薩求法譚 十万頌
9. 鳩摩羅什訳（408年）『小品』の常啼菩薩求法譚 小品系
10. 施護訳（982年以降）『仏母』の常啼菩薩求法譚 小品系
11. 『藏 08』の常啼菩薩求法譚 小品系
12. ASPP（7世紀頃に現形成立）の常啼菩薩求法譚 小品系

第2章 常啼菩薩求法譚の原型の成立時期

第1節 『六度集經』「常悲菩薩本生」との関係

常啼菩薩求法譚の成立史的研究は『六度』「常悲」と関連付けて論じられる。過去の研究をまとめると次のようになる。

1. 常啼菩薩求法譚原型説
2. 「常悲菩薩本生」原型説
3. 両者に共通の原型存在説
4. 両者の関係否定説

1. 常啼菩薩求法譚原型説

この説をとるのは干潟龍祥先生である。

常悲菩薩本生は般若經の常啼菩薩求法因縁談を釈尊の本生談としたもので、般若經の方がこの本生談から取ったものとは思えない。それは上述の通り（六度集經第六十六の「小兒本生」、第六十五の「意專著空不能空空還于本無¹²¹」の句の存在を指す）、この六度集經は般若經を十分に知って居るのであるから、常啼菩薩因縁談のある般若經を知らなかったとは思えないからである。而して本書の般若經に関する部分について見るに、現存諸般若經中では、道行般若のものに最も近いものであることが知られる。故に六度集經の伝統と、道行般若の伝統とは相等しい系統のものであると言うべきで、この点も注意すべきであろう。以上諸点から見て、本經の少なくとも根幹が成立したのは世紀2世紀中であると言い得べく、純大乘の本生經集成本としては最古のものに属するであろう。¹²²

としている。

2. 「常悲菩薩本生」原型説

梶芳光運先生は、

常啼菩薩品は『六度集經』から脱化して存在し、それを放光系統が付加し、また道行系統も添加し、従って別々に虚説ならざるを証するものとして付加されたのかもしれない。果たして然らば最後の囑累品は『道行經』と『放光經』と別々に異なったものとなったのであろうし、それが『小品經』となれば、既に『大品經』の影響を受けることに依って一致するに至ったものであるかも知れない。何れにしても右の如く考える時、常啼菩薩品は古きものとなる。しかしそれは『道行經』乃至『放光經』系統の第一流通分迄の内容が存し得て、初めて虚説ならざるを証するものとして価値を有して来るのであるから、般若經の本質的なものではない。また題材を『六度集經』に求めるとしても、それから現実の形態に発展するには理論的根底として原始般若經以後の体系がなければならないから、何れにしても純粹本質としての原始般若經の体系

とすることは出来ないのである。¹²³

としている。つまり、『六度』から脱化した物語が存在し、原始般若経以降の影響を受けて常啼菩薩求法譚が形作られ、ある段階で般若経に付加されたとしている。これも『六度』「常悲」原型説の一つである。

平川彰先生は、

『般若経』の「常啼菩薩品」と『六度集経』の「常悲菩薩」の物語とは、明らかに関係が認められる。常悲菩薩は夢に仏を見、「明度無極聖典」を求めて、東行二万里、撻陀越という国において、法来菩薩より明度無極聖典を得たという。これは般若経の「常啼菩薩品」において、常啼菩薩が空中に声を聞いて、東方に向かって般若波羅蜜を求め、東行五百由旬にして、衆香城において、曇無竭菩薩から般若波羅蜜を受けられる話とよく合致する。ただ『六度集経』の常悲菩薩の話には「明度無極聖典」すなわち「般若波羅蜜経」が出てくるために、この物語は般若経の存在を知っているから、般若経より新しいという見方もある。しかし話の内容が、般若経の「常啼菩薩品」の方が詳しく、また整っており、明らかに後の成立とみなしなければならないものである。したがって「常啼菩薩品」は「常悲菩薩」の話などから、発達したものとみてよいと思う。しかし『道行』は、第二十五品に「累教品」があり、般若経は本来はここで終わっていたものと考えられる。すなわち「常啼菩薩品」を含む六品は、あとから付加されたものとみられている。したがって般若経の古層を常悲菩薩の話に結びつけることはできない。しかし『六度集経』にはなおこのほかにも、無生法忍や不退転地を説き、「諷誦すべきところは、是れ般若波羅蜜」などと、経典としての般若経を認める表現がある。これらはいずれも短経であり、素朴な経典であるので、般若経の原形に関係のある経典とみてよいであろう。¹²⁴

とし、『六度』「常悲」が般若経を知っている可能性を示した上で、常啼菩薩求法譚が『六度』「常悲」などから発達したものと考えている。

赤沼智善先生は、

常啼ということが仏滅後の仏徒の哀切の情を写したものとすると、六度集経と道行・大明度の記述を、それに契うものとしなければならないが、そうすると少なくとも六度集経の物語は、道行・大明度に先行するか、又は其に依ったものであり、その他の諸本を知らないものとしなければならぬ。般若諸本の如く、常啼を今現にある菩薩とするものが古い形であるか、六度集経の如く、常啼を釈尊の前生とする方が古い形か、これだけは論定することが出来ず、六度集経はその性質上、常啼を釈尊の前生としなければならないのではあるけれども、後に言うこの物語が見仏三昧に関係するところ多い点から考えてみると、六度集経のそれが先行であって、道行、大明度の如く変化され、更に他の諸本の如くなされたものであると想像する方が妥当の様に思われる。¹²⁵

としている。

梶山雄一先生は、

『八千頌般若經』の「サダープラルディタとダルモードガタ」の物語からは、それがシャーキャ・ムニ如来の前世の修行である、という本生話の特徴はなくなってしまって、シャーキャ・ムニとは直接関係のない物語となっている。『六度集經』の「常悲菩薩本生」のすじ書きはほとんど完全に、しかもはるかに増広整備された形でうけつがれている。¹²⁶

とした上で、『六度』「常悲」から常啼菩薩求法譚への発展は、大乘仏教の生成の過程と空思想の発展の歴史を反映しているとの見解も示している¹²⁷。

3. 両者に共通の原型存在説

藤田正浩先生は、

『道行』の一つめの「囑累品」である第 25 章までが先に成立していたことは疑えない。そのあと、「常悲菩薩物語」と「常啼菩薩品」の原型となる物語が作られ、それに基づいてこの二つの物語が、基本的にはそれぞれ別に発展していったのではないかと思われる。「常悲菩薩物語」の方はほぼ原型を保存しているが、「常啼菩薩品」は大きく般若経的な改変を受けているとされ、その成立時期は、『道行』の第 25 章以前よりは新しく、「常啼菩薩品」を含む第 26 章以後よりは古いということにならざるを得ない。¹²⁸

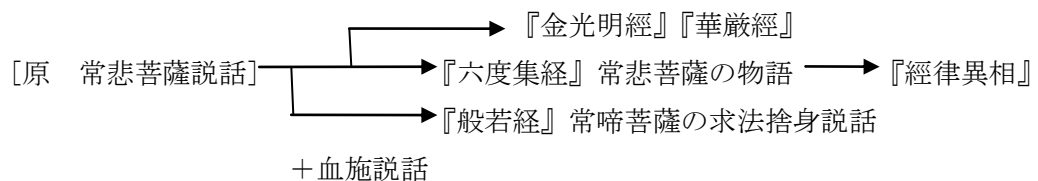
としている。勝崎裕彦先生もこの説をとっている¹²⁹。

岡田真美子先生は

サダープラルディタ菩薩が不惜身命で般若波羅蜜（最高の智慧の完成）を求める物語は、彼の名前の謂れを説明した《常悲菩薩の物語》が、二つの血施説話を付されたときに成立した。これは原始般若経の成立の最終段階に於て起こり、小品系般若に受け継がれ、ついで生まれた大品系般若にも踏襲された。この二つの血施説話はその後増広を受け、新しい小品系般若（現行 Asp. 『佛母』）や大品系と小品系の特徴を合わせ持つ十万頌般若（『大般若初会』）の血施説話に発展した。一方『般若経』以外の系統の大乘経典を受持するグループにおいては、血施説話を付される前の《常悲菩薩の物語》が知られていたらしく『金光明経』や『華嚴経』にその名前を見ることが出来る。

130

としている。また、捨身説話の研究の立場から常啼菩薩の血施説話はアンチヒーロー常悲菩薩の物語を、勇猛果敢な求法捨身説話に作り替えたものであるとし、その経緯を下図に表している¹³¹。



4. 両者の関係否定説

伊藤千賀子先生は『六度』「常悲」と小品系般若の常啼菩薩求法譚 5 所伝に現れる仏陀の

身体的特徴を比較し、

『六度集經』は「身色紫金にして、項光際なし」、あるいは「身色は紫金なり、相好は絶聖なり、面は満月の若し、項に日光あり」と形容している。しかし『般若經』においては、『小品』のみ三十二相だけで八十種好はみられないが、他の4所伝は三十二相八十種好という語で仏陀の姿をあらわしている。すでに三十二相八十種好はみなが了解している語となっていて、その説明はない。このことから『六度集經』の「常悲菩薩本生」は三十二相や八十種好という語彙が定まる以前につくられた所伝である。したがって、『六度集經』第81話「常悲菩薩本生」は小品系『般若經』のいずれの經典よりも早く成立した所伝である。¹³²

としている。伊藤千賀子先生は上記テーマにより『六度』「常悲」が『道行』に先行するとしたが、「常啼菩薩求法譚原型説」「常悲菩薩本生」原型説」「両者に共通の原型存在説」のいずれをも否定している。

筆者の意見は次の通りである。

『道行』の常啼菩薩求法譚（薩陀波倫菩薩品第二十八、曇無竭菩薩品第二十九）が『六度』「常悲」の原型と考えた場合、物語の構成に問題が生じる。『六度』「常悲」の終わり方をみると、禪定に入った常悲菩薩に諸仏が彼の作仏を予告し、禪定から覚めた常悲菩薩が禪定に現れた諸仏の去来を問うところで本生が終わっており、善知識の説法も、常悲菩薩の作仏の様子も、諸仏の去来の答えも示されていない。ところが、『道行』の常啼菩薩求法譚においては善知識の説法がなされ、常啼菩薩の作仏や見仏が示され、諸仏世尊のもとに生まれ変わったことが述べられる。また諸仏の去来についても法上菩薩がその不来不去をあきらかにしている。仮に『道行』の常啼菩薩求法譚が『六度』「常悲」の原型であるとしたなら、これらの内容を省略したことになる。ところが、これらの内容はこの求法譚の付属的要素というよりむしろ核心部分とすべきものであるため、省略の必要性は認められない。よって『道行』の常啼菩薩求法譚が『六度』「常悲」の原型とは考えにくい。

一方、『六度』「常悲」が『道行』の常啼菩薩求法譚の原型と考えた場合にも、その論証に致命的な欠陥が存在する。つまり「常悲菩薩本生」が般若經を知っているのである。

爾之執心無違吾教。今觀明度無極聖典。¹³³

爾の心を執し、吾が教に違ふこと無かれ。今、明度無極の聖典を觀ん。¹³⁴

『六度』「常悲」にこのような記述が存在する以上、「常悲菩薩本生」原型説をも否定せざるをえない。平川彰先生もこの点を指摘している。従って筆者の意見は「両者に共通の原型存在説」ということになる。

常啼菩薩品の題材は古くして、既に『六度集經』に認められ、そしてその脱化したものであらうとさえ云われる。これが附加されるに至ったのは、道行と放光と何れが早かったかは定かには判じ兼ねる。一中略—『道行經』乃至『放光經』系統の第一流通分迄の内容が存在し得て、初めて虚説ならざるを証するものとして価値を有して来る

のであるから、般若経の本質的なものではない。また題材を『六度集経』に求めるとしても、それから現実の形態に発展するには理論的根底として原始般若経以後の体系が無ければならない。¹³⁵

このような指摘が梶芳光運先生によって既になされていたものの、もう一步踏み込んで常啼菩薩求法譚の原型の成立時期を特定する研究はなされなかった。小論では常啼菩薩求法譚の原型に近い姿を残す『六度』『常悲』と『道行』に共通するテーマ〈物語の中心的動機となるモチーフ〉、〈菩薩の階位〉、〈経巻供養〉を比較検証する。それぞれのテーマが、段階的に成立した『道行』のどの章品に存在するかを検証することで、常啼菩薩求法譚の原型の成立時期を『道行』を基準に特定することができる。また、比較の対象として『道行』が相応しい理由についても、般若諸経に存在する常啼菩薩求法譚の経巻供養を比較して確認する。

第2節 モチーフによる検証

『道行』『道行品第一』には、次の一節がある。

佛言。設使新學菩薩。與惡師相得相隨。或恐或怖。與善師相得相隨。不恐不怖。須菩提言。何所菩薩惡師者。當何以知之。佛言。其人不尊重摩訶般若波羅蜜者。教人棄捨去遠離菩薩心。反教學諸雜經。隨雜經心喜樂。復教學餘經。若阿羅漢辟支佛道法。教學是事。勸乃令諷誦。爲說魔事。魔因行壞敗菩薩。爲種種說生死勤苦言。菩薩道不可得。是故菩薩惡師。須菩提白佛言。何所菩薩善師。何行從知之。佛言。其人尊重摩訶般若波羅蜜。稍稍教人令學成教。語魔事令覺知令護魔。是故菩薩善師也。¹³⁶

佛言く。もし新學菩薩が惡師と相い得（親しみ合う意）相い隨うならば、或いは恐れ或は怖く。善師と相い得（親しみ合う意）相い隨うならば、恐れず怖かず。須菩提言く。何所の菩薩が惡師（なるか）は當に何を以て之を知るべきや。佛言く。其の人、摩訶般若波羅蜜を尊重せざる者なり。人に（摩訶般若波羅蜜を）棄捨させ去らしめ菩薩の心を遠離せしむ。教に反して諸雜經を學び、雜經に隨いて心喜樂す。復た餘經を學ばしむ。阿羅漢辟支佛道法に若いて是の事を學ばしめ、勸めて乃に諷誦せしむ。爲に魔事を説き、魔の因行は菩薩を壞敗す。爲に種種に生死勤苦（輪廻の苦）の言を説き。菩薩道を得べからず。是の故に菩薩は惡師なり。須菩提、佛に白して言さく。何所の菩薩が善師（なるか）は何の行いに従り之を知るや。佛言く。其の人、摩訶般若波羅蜜を尊重し。稍稍（だんだんの意）と人に教え學ばしめ教を成す。語りて魔事を覺知せしめ魔より護らしむ。是の故に菩薩は善師なり。

ここに述べられる、惡師と親しめば般若波羅蜜の教えを恐れ怖き、善師と親しめば恐れず怖かぬという、未だ修行の完成していない新學菩薩の様相は『六度』『常悲』の常悲菩薩のそれである。続いて、魔事として説かれる阿羅漢辟支佛道法は『六度』『常悲』の家を

捨てるをもって阿羅漢道を表し、深山に入るをもって辟支佛道を表していると考えられる。
また、般若波羅蜜を教え学ばしむ善師の様相は『六度』「常悲」の宝来菩薩のそれである。
すなわち『六度』「常悲」のモチーフはすでに『道行』「道行品第一」の段階で存在する。

第3節 菩薩の階位による検証

さらに、菩薩の階位という視点から検証してみたい。『道行』に登場する菩薩の階位を五期にわたる¹³⁷『道行』の成立期とそれに対応する章品ごとに整理すると、次のようになる。

成立期	道行般若經の章品	菩薩の階位			
第一期	道行品第一		新学菩薩	阿惟越致	
第二期	難問品第二			阿惟越致菩薩	
	功德品第三			阿惟越致 阿惟越致菩薩	
	漚和狗舍羅助品第四		新学菩薩	阿惟越致菩薩	
	泥犁品第五				
	清浄品第六		隨般若波羅蜜教住者		
	蜜嘆品第七		隨般若波羅蜜教者		
	持品第八			阿惟越致 阿惟越致菩薩	
	覺品第九		新学菩薩		
	照明品第十	新発意者	新学菩薩		
	不可計品第十一				
	譬喩品第十二		阿闍浮菩薩	阿惟越致菩薩	
	分別品第十三				
	本無品第十四		新学菩薩		
	阿惟越致品第十五			阿惟越致菩薩	
				阿惟越致	
	恒竭優婆夷品第十六			阿惟越致菩薩	
	守空品第十七			阿惟越致菩薩	
				阿惟越致	
	遠離品第十八			阿惟越致菩薩 阿惟越致	
	善知識品第十九				
	釋提桓因品第二十				

	貢高品第二十一			阿惟越致	
				阿惟越致菩薩	
	學品第二十二	初發意菩薩	隨般若波羅蜜教者	阿惟越致	
	守行品第二十三	新發意菩薩 初發意菩薩	隨次第上菩薩 阿闍浮菩薩	阿惟越致 阿惟越致菩薩	阿惟顏 阿惟顏菩薩
	強弱品第二十四			阿惟越致	
	累教品第二十五			阿惟越致	
第三期	不可盡品第二十六			阿惟越致	
	隨品第二十七				
第四期	薩陀波倫菩薩品第二十八			阿惟越致	
	曇無竭菩薩品第二十九		阿闍浮	阿惟越致	
第五期	囑累品第三十				

このように、新學菩薩と阿惟越致（菩薩）の關係は「漚和狗舍羅助品第四」まで変わらず、「清淨品第六」から名称に異同が生じ、「學品第二十二」から階位が増加している。

「學品第二十二」においては

如是須菩提。少所人隨般若波羅蜜法教學。從是中多索阿羅漢辟支佛者。有初發意菩薩。少有隨般若波羅蜜教者。既有學般若波羅蜜。少有得阿惟越致者。菩薩當作是念。我當力學慕及阿惟越致。¹³⁸

是の如く須菩提、少しばかりの人が般若波羅蜜に隨ひて法教を學ぶ。是の中より多くは阿羅漢、辟支佛をもと索める者なり。初發意菩薩有り。少く般若波羅蜜の教に隨ふ者有り。既に（さらにの意）有りて般若波羅蜜を學ぶ。少く阿惟越致を得る者有り。菩薩は當に是の念を作すべし。我は當につとめて學ぶべし。阿惟越致に及ぶを慕う（望む¹³⁹）。

初發意菩薩→隨般若波羅蜜教者→阿惟越致（菩薩）の三段階の菩薩の階位が示される。

「守行品第二十三」においては

釋提桓因問佛言。新發意菩薩勸人助其歡欣。得何等福。隨次第上菩薩勸人助其歡欣。得何等福。乃至阿惟越致上至阿惟顏。勸人助其歡欣。得何等福。佛語釋提桓因。須彌山稱之尚可知斤兩。從勸助代初發意菩薩歡欣。其福不可量。佛語釋提桓因。一佛境界尚可稱知斤兩。阿闍浮菩薩行勸人助其歡欣。其福無有科限。佛語釋提桓因。一佛境界中諸海所有水取一髮破爲百分從中取一分。以一分之髮取海水盡。尚可數知幾滴。阿惟越致菩薩行勸人助其歡欣。其福不可數。佛語釋提桓因。阿僧祇佛刹所有境界虛空。持一斛半斛。一斗半斗。一升半升。尚可量空知幾所。阿惟顏菩薩行勸人助其歡欣。其福不可極。¹⁴⁰

釋提桓因佛に問て言く。新發意菩薩は其の歡欣を助けて人に勸め¹⁴¹、何等の福を得るや。隨次第上菩薩は其の歡欣を助けて人に勸め、何等の福を得るや。乃至、阿惟越致は阿惟顏に上至し、其の歡欣を助けて人に勸め、何等の福を得るや。佛、釋提桓因に語く。須彌山をはか稱り、之にあわせて斤兩¹⁴²を知るべし。初發意菩薩の歡欣を助け代わり勸めるに

従る¹⁴³ところの其の福、量るべからず。佛、釋提桓因に語く。一佛境界に尚せて斤兩を稱り知るべし。阿闍浮菩薩は其の歡欣を助けて人に行勸す。其の福に科限有ること無し。佛、釋提桓因に語く。一佛境界中の諸海に有る所の水を取るに、一髪を破りて百分と爲す中従り一分を取り、一分之髪を以て海水を盡く取る。尚（そのうえ）幾滯（しずく）か數え知るべし。阿惟越致菩薩は其の歡欣を助けて人に行勸す。其の福、數ふべからず。佛、釋提桓因に語く。阿僧祇（無数の）佛刹（佛国）に有る所の境界は虛空なり。一斛、半斛、一斗、半斗、一升、半升を持ち、尚（そのうえで）空を量りて幾所¹⁴⁴を知るべし。阿惟顏菩薩は其の歡欣を助けて人に行勸す。其の福極まるべからず。

新發意菩薩→隨次第上菩薩→阿惟越致（菩薩）→阿惟顏（菩薩）

初發意菩薩→阿闍浮菩薩→阿惟越致菩薩→阿惟顏菩薩

二通りの階位（四位）が示されている。

平川彰先生は『道行』と『大明』に現われる阿闍浮の用例を検証し、阿闍浮菩薩は「新学菩薩」の意味で、その原語は ādikarmika (ādi は始めを意味し karmika は karman (行作) からなされた言葉) とみて差し支えないとした。初發意は、無上菩提の決意を起すことであるから、これは短時間のできごとである。これにたいして新学菩薩とは、修行を始めた菩薩のことであり、修行を始めて間もない菩薩である。これは「久修行」の菩薩に対するものであるが、しかし不退位に対せしめることも不可能ではなかろう。したがって、初發意・新学・不退転・阿惟顏（あるいは一生補処）の段階を立てることも充分可能である。しかし「新学」では、初發意とあまりにも近すぎるので、「隨般若波羅蜜教者、隨次第上菩薩」等の語が代りに用いられたのであろう¹⁴⁵としている。この研究を踏まえると、

第一位 初發意菩薩 新發意菩薩

第二位 新学菩薩 阿闍浮菩薩 隨次第上菩薩 隨般若波羅蜜教者

第三位 阿惟越致菩薩

第四位 阿惟顏菩薩

『道行』の第二期における菩薩の階位は用語にばらつきがあるものの、上記のごとく整理できる。『六度』「常悲」の常悲菩薩と法來菩薩の關係は、第二期「漚和狗舍羅助品第四」以前のnew菩薩と阿惟越致（不退轉）菩薩の二階位しかない時期のそれである。もし、25章までが完成した後に常啼菩薩求法譚の源となる物語が作られたとしたならば、四位に基づく菩薩像が考案され、『六度』「常悲」の中に残されていてもおかしくない。

第4節 經卷供養による検証

次に、常啼菩薩求法譚を般若諸經の成立順に並べ、經卷供養の形態を取り出して比較してみる。

『道行』

是菩薩用般若波羅蜜故作是臺。其中有七寶之函。以紫磨黄金爲素。書般若波羅蜜在其

中。匣中有若干百種雜名香。¹⁴⁶

是の菩薩、般若波羅蜜を用いる故に是の臺を作す。其の中に七寶之函有り。紫磨黄金を以て素と爲して、書したる般若波羅蜜其の中に在り。匣の中には若干百種の雜（いろいろな）名香有り。

『大明』

是闍士用明度故作是臺。其中有七寶函。以紫磨黄金爲素。書明度著函中。有若干百種名香。¹⁴⁷

是の闍士、明度を用う故、是の臺を作す。其中に七寶の函有り。紫磨黄金を以て素と爲し、書したる明度を函中に著す（置く）。若干百種の名香有り。

『放光』

當臺中央有七寶塔。又以四色之寶作函。以紫磨金薄爲素書般若波羅蜜。作經在其函中。

¹⁴⁸

當に臺の中央に七寶塔有り。又た四色の寶を以て函を作す。紫磨金薄を以て素と爲し般若波羅蜜を書して作したる經、其の函中に在り。

釋提桓因報言。在臺中央七寶函中。法上菩薩以七寶印印之。汝等及我不得妄見。¹⁴⁹

釋提桓因報へて言く。臺の中央の七寶函中に在り。法上菩薩七寶印を以て之を印ず。

汝等及び我れ妄に見るを得ず。

『藏 18』

khang bu brtsegs pa de'i dbus su rin po che sna bdun gyi khri bzhi btsugs te / de'i steng du rin po che'i sgrom bzhi bzhag nas / de'i nang du shes rab kyi pha rol tu phyin pa gser gyi glegs bam la bai dū rya bzhu bas bris pa bcug ste / khang bu brtsegs pa de 'ang dar gyi chun po sna tshogs rnam pa tha dad pa 'phyang bas brgyan to /¹⁵⁰

その樓閣の中央に七宝の四座が設けられ、その上に四つの宝の函が置かれ、その中に黄金の板に瑠璃を溶かして書かれた般若波羅蜜多が入れられ、その樓閣もまた様々な種類の異なった絹の布によって飾られていた。

de ni khang bu brtsegs pa 'di'i nang na gser gyi glegs bam la bai dū rya bzhu bas bris pa / 'phags pa byang chub¹⁵¹ sems dpa' sems dpa' chen po chos 'phags kyis rgya bdun gyis btab nas bzhag ste / nged kyis khyod la bstan par dka'o /¹⁵²

それはこの樓閣の中に、黄金の板に瑠璃を溶かして書かれ、聖者法上菩薩摩訶薩が、七つの印をおして置かれており、私が汝に示すことは難しいのです。

『大品』

其臺中有七寶大床。四寶小床。重敷其上。以黄金牒書般若波羅蜜置小床上。種種幡蓋莊嚴垂覆其上。¹⁵³

其の臺の中に七寶の大床有りて、四寶の小床を重ねて其の上に敷き、黄金を以て般若波羅蜜を牒書して小床の上に置き、種種の幡蓋莊嚴もて其の上に垂覆す¹⁵⁴。

釋提桓因言。善男子。是臺中有七寶大床。四寶小床重敷其上。以黃金牒書般若波羅蜜置小床上。曇無竭菩薩以七寶印印之。我等不能得開以示汝。¹⁵⁵

釋提桓因言く、善男子、是の臺の中に七寶の大床有り、四寶の小床重ねて其の上に敷く、黄金牒を以て般若波羅蜜を書し、小床の上に置き、曇無竭菩薩七寶の印を以て之に印ず。我等は能く開ひて以て汝に示すことを得ずと。¹⁵⁶

『藏 25』

rtseg khang de'i nang na¹⁵⁷ rin po che sna bdun las byas pa'i khri bzhag ste / de'i steng du rin po che'i sgrom bzhi bzhag go / de'i nang na shes rab kyi pha rol du phyin pa gser gyi glegs bam la bai dū rya¹⁵⁸ mthing ga¹⁵⁹ zhun mas bris pa bzhugs so /¹⁶⁰

その建立された楼閣の中には、七宝からなる座が置かれ、その上に四つの宝の函が置かれ、その中に般若波羅蜜多が黄金の板に藍色の瑠璃を溶かして書かれ安置されている。

brgya byin gyis smras pa / 'o na lha khang brtseg ma'i nang na / gser gyi glegs bam¹⁶¹ la bai dū rya¹⁶² mthing ga¹⁶³ zhun mas bris pa / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos kyis 'phags pas / rgya bdun¹⁶⁴ gyis btab ste bzhag pas / de bdag cag gis khyed la bstan du mi rung ngo /¹⁶⁵

憍尸迦が答えた。神聖なる楼閣の中に、藍色の瑠璃を溶かして書いた黄金の板（がある）。法上菩薩摩訶薩によって七つの印章が捺されて安置されているので、それを我々は汝にみせることができない。

『初会』

天帝釋言。大士知不。甚深般若波羅蜜多。在此臺中七寶座上四寶函内。眞金爲葉。吠琉璃寶以爲其字。法涌菩薩以七寶印自封印之。我等不能輒開相示。¹⁶⁶

天帝釋言はく、大士、知るや不や。甚深般若波羅蜜多は此の臺中の七寶座上の四寶の函の内に在り、眞金を葉と爲し。吠琉璃寶¹⁶⁷以て其の字を爲し。法涌菩薩七寶の印を以て自ら之を封印す。我れ等 ^{すなわ}輒ち開いて相示すること能はずと。¹⁶⁸

『小品』

善男子。在此七寶篋中黄金鏤上。曇無竭菩薩七處印之。我不得示汝。¹⁶⁹

善男子よ、此の七寶の篋中、黄金鏤の上に在り。曇無竭菩薩七處で之を印ず（判を押して封印する意）。我れ汝に示し得ず。

『仏母』

於其臺中有七寶床。而彼床上安七寶函。以黄金鏤書是摩訶般若波羅蜜多正法置於函内。種種珍寶周匝圍繞。其臺四角安四白銀香爐燒黑沈水香。供養摩訶般若波羅蜜多正法。以是緣故我等諸天於虛空中散華供養爾時常啼菩薩摩訶薩白帝釋天主言。憍尸迦。如汝所說是諸佛母及菩薩母。摩訶般若波羅蜜多正法。微妙甚深最上希有。汝以方便可能示我。帝釋天主言。善男子。彼摩訶般若波羅蜜多正法在七寶函内。彼法上菩薩摩訶薩以

七寶印印之。我無方便可能示汝。¹⁷⁰

其の臺中に七寶の床有り、而して彼の床の上に七寶の函を安ず。黄金鑠を以て（もちいて）是の摩訶般若波羅蜜多正法を書き函内に置く。種種の珍寶が周匝圍繞し、其の臺の四角に四つの白銀香爐を安じ、黒沈水香を焼く。摩訶般若波羅蜜多正法を供養するは是の縁を以ての故なり。我等諸天虛空中に於て散華供養す。爾の時、常啼菩薩摩訶薩、帝釋天主に白して言さく。憍尸迦よ、汝の所説の如く是の諸佛母及び菩薩母摩訶般若波羅蜜多正法は、微妙甚深、最上希有なり。汝、方便を以て能く我に示すべし。帝釋天主言く。善男子よ彼の摩訶般若波羅蜜多正法は七寶の函の内に在り。彼の法上菩薩摩訶薩が七寶の印を以て之を印す。我に方便無し。いかんがよく汝に示さんや。

『藏 08』

khang pa brtsegs pa de'i dbus su rin po che sna bdun las byas pa'i khri bzhi
btsugs¹⁷¹ te de'i steng du rin po che'i sgrom bzhi bzhag nas de'i nang du shes rab
kyi pha rol tu phyin pa gser gyi glegs bam la bai dū rya bzhu bas bris pa bcug ste
khang pa brtsegs pa de yang dar gyi chun po sna tsogs rnam pa tha dad pa 'phyang
bas brgyan to /¹⁷²

その樓閣の中央に七宝で造られた四座が設けられ、その上に四つの宝の函が置かれ、その中に黄金の板に瑠璃で書かれた般若波羅蜜蜜が入れられ、その樓閣もまた様々な種類の異なった絹の布によって飾られていた。

brgya byin gyis smras pa / rigs kyi bu de ni khang pa brtsegs pa 'di'i nang na gser
gyi glegs bam la bai dū rya bzhu bas bris pa 'phags pa byang chub sems dpa' sems
dpa' chen po chos 'phags kyis rgya rim bdun gyis rgyas btab nas bzhag ste nged kyis
khyod la bstan par dka'o /¹⁷³

善男子よ、それはこの樓閣の中において、黄金の板に溶かした瑠璃によって書かれ、聖者法上菩薩によって七つの印で封印されて置かれていて、汝に示すことは難しいのです。

ASPP

tasya ca kūṭāgārasya madhye sapta-ratna-mayaḥ paryāṅkaḥ prajñapto 'bhūt caturṇāṃ ratnānām
peḍā kṛtā yatra prajñāpāramitā prakṣiptā suvarṇa-paṭṭeṣu likhitā vilīnena vaidūryeṇa /¹⁷⁴

そして、その樓閣の中央には七宝からなる床が設けられており、四宝の函が作られ、溶かした猫目石で黄金の板に書かれた智慧の完成がそこに入れられていた。

eṣā kula-putrāsya kūṭāgārasya madhye suvarṇa-paṭṭeṣu vilīnena vaidūryeṇa likhitvā āryeṇa
Dharmodgatena bodhisattvena mahāsattvena saptabhir mudrābhir mudrayitvā sthāpitā sā na
sukarā 'smābhis tava darśayitum / /¹⁷⁵

良家の子よ、それはこの樓閣の中に、金でできた板に溶かした猫目石で書かれ、聖者ダルモードガタ菩薩大士によって七つの印璽で封印して安置されており、それゆえ我々が汝に見せることが容易ではありません。

以上を表にまとめると次のようになる。

		金牒に記す	函に入れる	印で封ず
『道行』	小品系	○	○	
『大明』	小品系	○	○	
『放光』	大品系	○	○	○
『蔵 18』	大品系	○	○	○
『大品』	大品系	○	○	○
『蔵 25』	大品系	○	○	○
『初会』	十万頌	○	○	○
『小品』	小品系	○	○	○
『仏母』	小品系	○	○	○
『蔵 08』	小品系	○	○	○
ASPP	小品系	○	○	○

梶芳光運先生は常啼菩薩求法譚について、この品が般若経が虚説ならざるを示すため、後で付加されたものであり、『道行経』『放光経』への付加も何れが早かったか判じ兼ねる¹⁷⁶とされているわけだが、上記の経巻供養の比較により、『道行』以降の般若諸経が般若波羅蜜を金の板に記して函に納める形態をとっている中で、七宝の印をもって函を封じるという行為がなされるのは『放光』以降の般若諸経に限られる¹⁷⁷。したがって、経巻の入った函を七宝の印をもって封じていない『道行』の常啼菩薩求法譚は『放光』のそれより古いと考えられ、常啼菩薩求法譚の般若経への付加は小品系の『道行』の方が早かったことを示唆している。この前提に立ち、常啼菩薩求法譚の原型に最も近いとされる『六度』『常悲』と『道行』の経巻供養を比較検証する。『六度』『常悲』の経巻供養は次の通り。

諸菩薩有受經者誦者書者定經原者。¹⁷⁸

諸菩薩に經を受する者、誦する者、書する者、經の原を定むる者あり¹⁷⁹。

ここには「受す」、「誦す」、「書す」、「經の原を定むる」という行為が見られ、供具による供養が見られない。これらのうち、「受す」「誦す」については『道行』『道行品第一』に見られる（後述部分参照）が、「書す」はなく「經の原を定むる」が何を意味するかも直ちに判じ難い。しかし、この二点の存在こそが常啼菩薩求法譚の成立時期を知るための手がかりとなる。

<經の原を定むる>

「經の原を定むる」から検証を始める。「經の原を定むる」の「經」には「經典」の意と「教え」の意の両方が考えられる。『六度』『常悲』における類似する用例から意味を特定する。

時世無佛。經典悉盡。不覩沙門賢聖之衆。常思覩佛聞經妙旨。¹⁸⁰

時の世佛無く、經典悉く盡き、沙門賢聖の衆を觀ざりしかば、常に佛を觀て經の妙旨

を聞かんことを思ふ。¹⁸¹

ここでは「經典」と「經」の使い分けがなされており、仏と出会ってその妙旨を聞くということは「經」が教えの意味で用いられているのがわかる。

至尊上徳菩薩名法來。於彼諸聖猶星有月。懷諸經典。其明無限。敷演明度無極之經。反覆教人。¹⁸²

至尊の上徳菩薩を法來と名づく。彼の諸聖に於て猶し星の月有るがごとし。諸の經典を懷きて其の明限り無し。明度無極の經を敷演し反覆して人に教ふ。¹⁸³

これも「經典」と「經」が使い分けられた例であり、經を敷演し、教えるとあるので「經」は教えの意味であると考えられる。

往昔有佛名影法無穢如來王。滅度來久。經法都盡。¹⁸⁴

往昔佛有り。影法無穢如來王と名づけ、滅度より^{このか}來た久しく、經法都べて盡きたり。¹⁸⁵ 仏の滅度から時を経て經法が尽きるということは、仏の教えが盡る意と解釈できる。

佛有大法。名明度無極之明。過去諸佛。今現在。¹⁸⁶

佛に大法有り。明度無極の明と名づく。過去の諸佛、今現に在せり。¹⁸⁷

大法を明度無極の明と言ひ換えているので、大法とは般若波羅蜜の智慧であり、仏の教説であることがわかる。

爾之執心無違吾教。今觀明度無極聖典。¹⁸⁸

爾の心を執し吾が教に違ふこと無かれ。今明度無極の聖典を觀ん。¹⁸⁹

ここでは仏の教えを「教」、經典を「聖典」と表現している。

願佛哀我斷我繫解吾結開吾盲愈吾病爲吾說經。¹⁹⁰

願くは佛よ、我を哀れみ、我が繫（煩惱）を斷ち、吾が結（煩惱）を解き、吾が盲を開き吾が病を愈やし、吾れの爲に經を説かんことを。¹⁹¹

ここでは仏の説法を希う文脈の中で「經」が用いられているので「經」は教えの意味に理解できる。

爾其思之。吾爲爾說經。端心諦聽。¹⁹²

爾、其れ之を思へ、吾れ爾の爲に經を説かん。心を端にして諦かに聽け。¹⁹³

ここでは仏が説法の意志を表現する中で「經」が用いられているので教えの意味と考えられる。

以上の用例から、經典を表現するときには「聖典」「經典」が用いられ、教えを表現するときには「經法」「大法」「教」「經」が用いられているのがわかる。

次に「原」だが、「常悲菩薩本生」内には他に「原」の用例はみられず、『六度』の他の箇所にも「原」の用例が四か所ある。

衆生萬禍。吾當濟焉。不觀佛儀。不聞明法。吾當開其耳目除其盲聾。令之觀聞無上正眞衆聖之王明範之原也。¹⁹⁴

衆生は萬禍なり。吾れ當に焉を濟ふべし、佛儀を觀ず、明法を聞かず、吾れ當に其の耳目を開きて其の盲聾を除き、之をして無上正眞衆聖の王、明範の原^{みなもと}を觀せしめ聞か

せしむべきなり。¹⁹⁵

ここでは衆生の教化にあたり、王が規範の原に仏法を置くべきとしているので、「原」は「根本」の意として用いられている。

即自誓曰。吾寧就湯火之酷。𧄢醢¹⁹⁶之患。終不恚毒加於衆生也。夫忍不可忍者。萬福之原矣。¹⁹⁶

即ち自誓して曰く。吾れ寧ろ湯火の酷と𧄢醢¹⁹⁷の患に就くとも終に恚毒もて衆生に加えざるなり。夫れ忍ぶべからずを忍ぶは、萬福の原なり。¹⁹⁸

忍辱が福のもとというのであるから、「原」は「根本」の意と考えらる。

宣佛奧典開化衆生。消其瑕穢。令崇如來應儀正眞覺天中之天衆聖中王道教之尊。可離三塗衆苦之原。¹⁹⁹

佛の奧典を宣べ衆生を開化して其の瑕穢を消やし如來の應儀正眞覺天中の天衆聖中の王道教の尊を崇めしむ。三塗衆苦の原を離るべし。²⁰⁰

ここでは衆生を教化して瑕穢を消し三塗衆苦の原を離れさせるとしているの、この「原」は「因」の意味として使われている。

以道傳神。以德授聖。神聖相傳。影化不朽。可謂良嗣者乎。汝欲填道之原伐德之根。²⁰¹

道を以て神に傳ふ。徳を以て聖に授く。神聖相傳ふ。影化朽ちずして良嗣者と謂ふべ

けんや。汝道の原を填ぎ徳の根を伐らんと欲す。²⁰²

「道の原」と「徳の根」を同様の意に用いており、「道の原」は「人のふむべき理義の根本」を示すと考えられる。

これらの用例から「原」は「根本」「因」の意味で用いられていることがわかる。以上の検証から「經の原」とは「教えの根本」の意と考えられる。

次は「定める」である。梁代仏教類書の一つで天監七年（508 年）僧旻が最初に編纂し、天監十五年（516 年）に宝唱が増補した『經律異相』に「常悲菩薩本生」が抄録されている。

諸菩薩等受誦書讀。是經原者必爲爾師勸爾就之當爲爾說。²⁰³

諸菩薩等は受し、誦し、書し、讀し、經の原を是す者なり。必ず爾の師と爲らん。

勸みて爾は之に就け。當に爾の爲に説くべし。

僧旻、宝唱ともに呉郡の人²⁰⁴なので、天竺→交趾→建業と移住した康僧会より正確な漢文を用いていると思われるのだが、彼らは「經の原を是す」としている。「是」には「正しいと認める、ぜとする、正す、おさめる」の意味がある。「定」には「安らかにする、ととのえる、静める、正す、凝らす、決する」の意味がある。これらを参考に「經の原を定める」の意味を求めると「教えの根本、すなわち一切のものが空であり、実相であることを認め、その境地に安住する」意であると考えられる。これは、同じ「常悲菩薩本生」にある「明度無極の明を誦習しその義を懷識して行ずる²⁰⁵」や、後述する『道行』『道行品第一』の「字（空）を學び、終に復た般若波羅蜜を失わず。是の如く菩薩はすでに般若波羅蜜中に在りて住す」や ASPP の pary ava √āp（完全に理解する）、pra √vṛt（勤める）に通ずるものと考えられる。なお、「讀」は『六度』『常悲』には存在しないので、僧旻による挿入

と考えられる。

<書写>

次に『道行』の成立過程を踏まえてから、「書写」の検証を行う。『道行』は三十品のうち、「道行品第一」が最も成立が古く（第1期）、二十五品までが次に古く（第2期）、二十六、二十七品が続き（第3期）、「薩陀波倫菩薩品第二十八」「曇無竭菩薩品第二十九」が後から挿入され（第4期）、最後が「喩累品第三十」となる（第5期）²⁰⁶。ただし二十八品、二十九品の常啼菩薩の求法譚の成立が新しいというのではなく、すでに他の方面で語られていたこの求法譚が『道行』に取り入れられたとされている²⁰⁷。

『道行』第1期「道行品第一」には、

菩薩從是中。已得阿惟越致。學字終不復失般若波羅蜜。如是菩薩以在般若波羅蜜中住。欲學阿羅漢法。當聞般若波羅蜜。當學當持當守。欲學辟支佛法。當聞般若波羅蜜。當學當持當守。欲學菩薩法。當聞般若波羅蜜。當學當持當守。²⁰⁸

菩薩は是の中従り、已に阿惟越致を得、字（空²⁰⁹）を學び、終に復た般若波羅蜜を失わず。是の如く菩薩はすでに般若波羅蜜中に在りて住す。阿羅漢の法を學ばんとするならば、當に般若波羅蜜を聞くべし、當に學すべし、當に持すべし、當に守すべし。辟支佛の法を學ばんとするならば、當に般若波羅蜜を聞くべし、當に學すべし、當に持すべし、當に守すべし。菩薩の法を學ばんとするならば、當に般若波羅蜜を聞くべし、當に學すべし、當に持すべし、當に守すべし。

「聞く」、「学す」、「持す」、「守す」という行為のみが示されている。この中で「持す」はASPPに、ud √grahとあり、取、持、受持、是認する、会得するの意がある。「道行品第一」の他の箇所にも「作経卷」といった表現が見られないところから、この語は経卷の形にしたものを持つというよりは、会得する意であると考えられるべきであり、会得した智慧の完成を憶念し続けるのが「守す」意であると考えられる。このように、供具による供養は一切見られない上に、書写も未だなされていないのがわかる。第1章で触れたパキスタン発見のガンダーラ語写本によると、

ataś ca bodhisattvo mahāsattvo 'vinivartanīyo' nuttarāyāḥ samyaksaṃbodher

+++++ eṣo uvari[kṣ](i)davo°avi .. +++++(1-25:)+

upaparīkṣitavyaḥ avirahitaś ca bodhisattvo mahāsattvaḥ

+++++[tae]° vedaidavo°ṣavagabhumie va śikṣamaṇeṇa°

prajñāpāramitāyā veditavyaḥ / śrāvakabhūmāv api śikṣitukāmena

ayameva prañāparamida śodava°

iyam eva prajñāpāramitā śrotavyā

udgrahitavyā dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā / ihaiva

prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyaṃ yogam āpattavyam / pratyekabuddhabhūmāv api

śikṣitukāmena iyam eva prajñāpāramitā śrotavyā udgrahitavyā dhārayitavyā dhārayitavyā

vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā / ihaiva prajñāpāramitāyām śikṣitavyaṃ yogam
 āpattavyam / bodhisattvabhūmāv api śikṣitukāmena iyaṃ eva prajñāpāramitā śrotavyā
 udgrahahitavyā dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā / ihaiva
 prajñāpāramitāyām upāyakauśalyasamanvāgatena sarvabodhisattvadharmasamudāgamāya
 yogaḥ karaṇīyaḥ / ²¹⁰

この故、菩薩大士は無上正等正覚から退転せざる者（となる）。そして、思惟を離れない時に、菩薩大士は般若波羅蜜を得る。声聞地を学ばんと欲する者によってもまた、まさにこの般若波羅蜜は聞かれるべきであり、会得されるべきであり、保持されるべきであり、読誦されるべきであり、完全に理解されるべきであり、勤められるべきである。まさに今、般若波羅蜜を学ぶべきであり、瞑想に入るべきである。独覺地を学ばんと欲する者によってもまた、まさにこの般若波羅蜜は聞かれるべきであり、会得されるべきであり、保持されるべきであり、読誦されるべきであり、完全に理解されるべきであり、勤められるべきである。まさに今、般若波羅蜜を学ぶべきであり、瞑想に入るべきである。菩薩地を学ばんと欲する者によってもまた、まさにこの般若波羅蜜は聞かれるべきであり、会得されるべきであり、保持されるべきであり、読誦されるべきであり、完全に理解されるべきであり、勤められるべきである。まさに今、般若波羅蜜における善巧方便を具足して、一切の菩薩の法の成就のために瞑想が為されるべきである。

ここにはサンスクリットの śrotavyā (√śru (聞く) の gerundive) にあたるガンダーラ語 śodava のみが確認できる。ASPP の対応箇所にはさらに、ud √grah (会得する)、√dhr̥ (保持する)、√vac (読誦する)、paryava √āp (完全に理解する)、pra √vṛt (勤める) という行為が示されているが、ここにも、供具による供養と書写は見いだせない。

「書写」が『道行』に初めて登場するのは「功德品第三」である。

復次拘翼。般若波羅蜜書已。雖不能學不能誦者。當持其經卷。若人若鬼神不能中害。²¹¹
 復た次に拘翼、般若波羅蜜を書し已み、學ぶ（こと）能わず、誦する（こと）能わざる者と雖も、當に其の經卷を持すべし。若しは人、若しは鬼神、中害する（こと）能わず。

書写した經卷を持つことで、人や鬼神からの障碍を除く効果が説かれている。『六度』「常悲」に説かれる書写が、『道行』「功德品第三」の書写を反映したものとしたならば、『六度』「常悲」の成立時期は『道行』第2期「功德品第三」成立以降となる。しかし、『道行』「功德品第三」には、

若有拘翼善男子善女人。書般若波羅蜜學持誦行。自歸作禮承事供養。好華搗香澤香雜香繒綵華蓋旗幡。薩芸若則爲供養。以如是拘翼。般若波羅蜜寫已。作是供養經卷。善男子善女人。從其法中得功德無比。²¹²

拘翼よ、若し善男子善女人ありて、般若波羅蜜を書し、學し、持し、誦じ、行じ、自ら歸（依）し、禮（拜）を作し、承事し（仕え²¹³）、好華・搗香・澤香・雜香・繒綵・

華蓋・旗幡を供養し、薩芸若を則ち供養す。是の如くをもつて拘翼よ、般若波羅蜜を
寫し已み、作是に（是の如く²¹⁴）經卷を供養す。善男子善女人その法中より得るところ
の功德、比するもの無し。

般若波羅蜜を書し、學し、（憶）持し、誦じ、行じ、歸依し、礼拝し、承事し、その上で種々の供具による供養をなしている。

若善男子善女人持般若波羅蜜經卷。與他人使書。若令學若爲説。及至阿惟越致菩薩。書經卷授與。其人當從是學深入般若波羅蜜中學智慧般若波羅蜜。轉增多守無有極智慧悉成就。得其福轉倍多。²¹⁵

若し善男子善女人が般若波羅蜜經卷を持し、他人に與えて書かしめ、もしくは學ばしめ、
もしくは（他人の）爲に説き、及至²¹⁶阿惟越致菩薩に經卷を書し授與する。その人はまさに是に従り學びて深く般若波羅蜜中に入り、智慧を學びて般若波羅蜜は轉た（いよいよ）増して多く、守する（おさめる）に極まりあることなく、智慧悉く成就して得たるその福は轉た倍して多し。

これも「功德品第三」からの引用。ここでは、持する經卷を他人に与えて書写させ、學ばせ、（他人の）爲に説き、自分の書写した經卷を阿惟越致菩薩にさえ与えている。つまり、『六度』『常悲』が『道行』『功德品第三』以降に成立したとしたならば、「供具による供養」、「与經卷」、「他人使書といった他者への働きかけ」が存在してしかるべきだがそれが無い。

そこで、康僧會による省略がなされたと仮定してみよう。『六度』『常悲』が釈尊の本生談という立場ゆえ、仏滅後になされた舍利供養と共通する供具による供養を省略したと考えることは可能かもしれないが、それ以外の項目の省略については説明がつかない。逆に、『六度』『常悲』が『道行』『功德品第三』以前に成立したとしたならば、『六度』『常悲』には「書写」は存在しないはずである。ところが、実際には『六度』『常悲』に「書写」が存在する。『道行』を支婁迦讖が訳したのが179年。康僧會は251年～280年の人なので現存する『道行』を知っていたと考えられる。さらに、『六度』は翻訳經典ではなく、康僧會が主に交州や建業などの地で早くから流伝していた訳經の中から選択編集した經集という性格を有する經典²¹⁷であることから、「書写」を付加した可能性も考えられる。しかし、供具による供養以外の項目を付加しなかった理由が見つからない。どちらの場合にも矛盾が存在することになり、康僧會による意図的な付加、削除は証明できない。そこで、原文の通りに解釈することとし、あらためて「功德品第三」の中での經卷供養を確認すると、そこに四段階の変遷が認められた。

第1段階は、

復次拘翼。般若波羅蜜書已。雖不能學不能誦者。當持其經卷。若人若鬼神不能中害。其有宿命之罪不可請。²¹⁸

復た次に拘翼、般若波羅蜜を書し已み。學ぶ（こと）能わず、誦する（こと）能わざる者と雖も、當に其の經卷を持すべし。若しは人、若しは鬼神、中害する（こと）能わず。

書写した経巻を持つだけで、人や鬼神からの障碍を除く神通力が得られるとする段階で、未だ供具による供養が説かれていない。

第2段階は、

拘翼。善男子善女人。恒薩阿竭般泥洹後。取舍利起七寶塔供養。盡形壽自歸作禮承事。持天華天搗香天澤香天雜香天繒天蓋天幡。如是於拘翼意云何。善男子善女人。作是供養其福寧多不。釋提桓因言。甚多甚多天中天。佛言不如是。善男子善女人。書般若波羅蜜持經卷。自歸作禮承事供養。名華搗香澤香雜香繒綵華蓋旗幡得福多也。²¹⁹

拘翼よ。善男子、善女人は恒薩阿竭（如来）の般泥洹の後、舍利を取り七寶塔を起し形壽を盡して、自ら帰し、礼を作し、承事し、天華、天搗香、天澤香、天雜香、天繒、天蓋、天幡を持って供養す。是の如きは拘翼が意に於て云何。善男子善女人が作是に（是の如く²²⁰）供養す。其の福寧ろ多きや不や。釋提桓因言く。甚だ多し甚だ多し天中天。佛言く是は如かず。善男子善女人が般若波羅蜜を書し、經巻を持し、自ら帰し、礼を作し、承事し、名華、搗香、澤香、雜香、繒綵、華蓋、旗幡を供養し得る福は多なり。

舍利供養と共通する供具による経巻供養が説かれ、経巻供養の方が得るところの福が多いとされている。この段階で舍利供養との合流がなされたものと考えられる。

初期の大乗運動家は、ストゥーパに安置された仏骨崇拝という人気のある儀礼をその根源、仏陀の母である知恵の完成への崇敬に昇華させようとした。身体をもってこの世にあらわれ、死後遺骨を供養される仏陀だけが尊いのではない。その仏陀を生むものの、仏陀の全知者性の本質である知恵の完成こそがわれわれの崇敬の真の対象であり、われわれの求道の目標なのである。しかもその知恵の完成、無上にして完全なさとりのもののこそが永遠の真理としての仏陀（法身）であり、真実の究極（實際）であり、この世に遍満するさとりの世界（法界）である。これこそが不変不滅の仏陀である。こうして彼らが、ストゥーパから仏母、仏母から法身を発見していく過程において大乗仏教は確立されたのである²²¹。

梶山雄一先生も「昇華」という表現を使っているように、舍利供養と経巻供養との関係は決して対立して、何れかを排除するような性質のものではないと考えられる。

第3段階は、

復次拘翼。或時閻浮利地上恒薩阿竭舍利。滿其中施與。般若波羅蜜書已舉施與。欲取何所。釋提桓因言。寧取般若波羅蜜。何以故。我不敢不敬舍利。天中天。從中出舍利供養。般若波羅蜜中出舍利從中得供養。²²²

復た次に拘翼。或る時、閻浮利地上で恒薩阿竭（如来）の舍利を其の中に満たし施與す。般若波羅蜜を書し已み、舉て施與す。何所を取らんと欲すや。釋提桓因言く。寧ろ般若波羅蜜を取らん。何を以ての故に。我れ敢て舍利を敬わざるにあらず。天中天。（般若波羅蜜の）中従り舍利出る。般若波羅蜜を供養する（時）、（般若波羅蜜の）中より出る舍利は、（般若波羅蜜の）中に從いて（中にある限り²²³）供養を得る。

般若波羅蜜より舍利が生ずるという新たな発想がなされ、経巻供養の舍利供養に対する優位が説かれる段階。ただし「我れ敢て舍利を敬わざるにあらず」とあるように、この時点では舍利供養を完全に否定しておらず、『放光』にみられる「其の功德の福は前に供養さるる舍利七寶塔に過出すること百千萬倍、巨億萬倍に上る²²⁴」といった圧倒的優位も説かれていない。第2段階で当時すでに普及していた舍利供養との合流がなされ、第3段階で舍利に代わって経巻を供養する根拠が明確にされ、従来からある舍利供養を内包しつつ経巻供養が発展していく様子がみられる。また、経巻を他者に与える「与経巻」も見られる。

第4段階は、

若善男子善女人持般若波羅蜜經卷。與他人使書。若令學若爲説。及至阿惟越致菩薩。書經卷授與。其人當從是學深入般若波羅蜜中學智慧般若波羅蜜。轉增多守無有極智慧悉成就。得其福轉倍多。²²⁵

若し善男子善女人が般若波羅蜜經卷を持し、他人に與えて書かしめ、もしくは學ばしめ、もしくは（他人の）爲に説き、及至²²⁶阿惟越致菩薩に經卷を書し授與する。その人はまさに是に従り學びて深く般若波羅蜜中に入り、智慧を學びて般若波羅蜜は轉た（いよいよ）増して多く、守する（おさめる）に極まりあることなく、智慧悉く成就して得たるその福は轉た倍して多し。

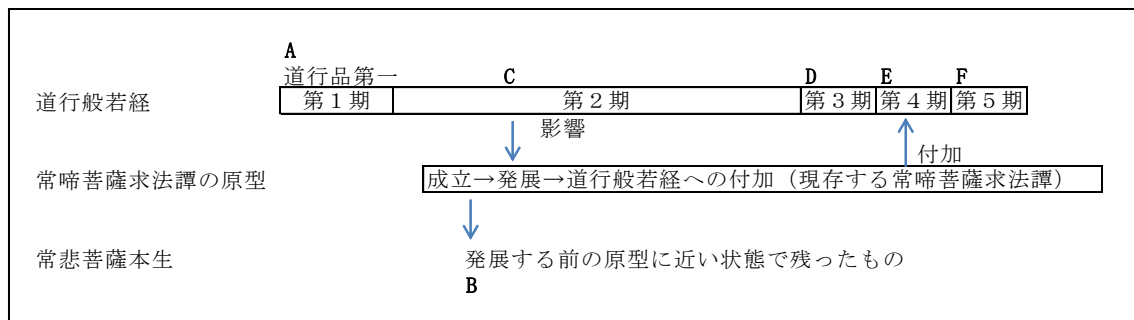
前段階の「与経巻」より踏み込んだ他者への働きかけ（「他人に与えて書かしめ、若しは學ばしめ、若しは（他人の）為に説き」）が見られる。

このように、『道行』『功德品第三』の経巻供養にも四段階があり、書写が説かれ、供具による供養が説かれていないのは第1段階であり、これは『六度』『常悲』の経巻供養の状況と一致する。

第5節 成立時期の比定

1. 『六度』『常悲』のモチーフは、『道行』『道行品第一』の段階ですでに存在する。
2. 『道行』の菩薩の階位を見ると、新学菩薩と阿惟越致（菩薩）の関係は第2期前半の「漚和狗舍羅助品第四」まで変わらない。この関係が『六度』『常悲』の法来菩薩と常悲菩薩に対応している。
3. 『六度』『常悲』の経巻供養のうち「書写」以外の項目は、『道行』『道行品第一』の段階ですでに存在する。
4. 『道行』『功德品第三』の経巻供養には、「書写」が説かれるものの供具による供養が説かれていない段階（第1段階）が存在する。この段階は『六度』『常悲』の状況と一致する。その後、第2段階から舍利供養と共通する供具による供養が説かれ始めている。

以上の検証により、常啼菩薩求法譚は『道行』の第1期「道行品第一」が成立して以降、第2期の「功德品第三」で舍利供養との合流がなされるまでの期間にその原型が成立したと考えられる。相関図に示すと次のようになる。



梶山雄一先生は

『道行經』の前二十五品（サンスクリット本では前二十九章）には、あらゆるものの実体を否定する空の觀念は繰り返し現れるが、「因縁・縁起」という言葉も、ましてその明確な思想はほとんど現れない。薩陀波倫・曇無竭の二品になってはじめて縁起という言葉と思想は現れる。その事情は、『道行經』の前二十五品と薩陀波倫・曇無竭の二品を含む付加部分との間に『般舟經』行品の介在を考えないでは説明できないように思われる。²²⁷

として、常啼菩薩求法譚の付加に至るまでに般若經だけでなく『般舟三昧經』の影響も指摘している。第1章で触れたように光和二年（179年）に訳出された『道行』の原本の成立は紀元前1世紀から紀元後1世紀としてよかろう。上記の相関関係が正しければ常啼菩薩求法譚の原型成立時期もこの時期に設定することが出来る。

第6節 大乘仏教興起との関係

大乘仏教運動の開始はたとえ不明であるとしても、文献学的には般若經の成立をもって、その幕が開かれたとされている²²⁸。上図BとEの比較検証、あるいはAからFへの流れを意識した特定のテーマに関する検証は、大乘仏教興起の様相を知る手がかりとなる。大乘仏教の興起について下田正弘先生は

一つの起源から大乘が生まれて拡散、展開したのではなく、そもそも大乘は諸現象の集合として拡散して存在していたのであり、後代になってその本質を規定し、運動を単一化する動きが重なったのが、おそらく全体としての歴史的推移である²²⁹。

としている。佐々木閑先生も

もともと別個に存在していた複数の集団が、それぞれの立場から新しいスタイルの仏教を創作し、独自の經典を作成し、それが時代とともに融合し、からみ合いながら全体として大乘という大きな潮流を形成していったと見る方が合理的である。大乘とは、複数の源泉から同時並行的に発生してきた一種の社会現象と見るべき新たな仏教運動なのである²³⁰。

このように、大乘仏教の興起の様子を画一的に定めることは不可能であることがわかる。従って、以下に述べるのは数ある大乘仏教の起源の一つである般若經を信奉する集団につ

いて、常啼菩薩求法譚の検証から読み取ることのできる大乘運動ということになる。

『六度』『常悲』と『道行』の各章品を前頁の相関図に基づき時系列に並べてみる。

- A 『道行』『道行品第一』
- B 『六度』『常悲』
- C 『道行』『難問品第二』から『累教品第二十五』
- D 『道行』『不可盡品第二十六』『隨品第二十七』※經卷供養が説かれない章品
- E 『道行』『薩陀波倫菩薩品第二十八』『曇無竭菩薩品第二十九』
- F 『道行』『囑累品第三十』

般若波羅蜜の書写は A 期では見られず、BCEF 期に見られる。A 期において示されるのは「聞く」「学す」「持す」「守す」という行為である。特に F 期では、

常持諦了了取字。諦了了念書。作字莫使缺減。諦視書莫左右望。²³¹

常に持しつまびらか諦に了了（明らかな様）に字を取り。諦に了了に書すを念じ、字を作すに缺減せしむ莫れ。諦に視、左右を望みて書す莫れ。

書写に対する細やかな指示もなされている。大乘運動の最初期には書写はなされず B 期以降に始められ『道行』が完成する時期には書写の重要性が特に強調されるようになったことが判明する。すなわち、A 期は書写が必要とされない状況にあった。BCEF 期には書写が必要とされる状況にあった。とりわけ F 期では上記のような指示をしなくてはならない状況、すなわち衆生による書写が盛んになっていた状況を示していると考えられる。下田正弘先生は口頭伝承の特性に着目して、

重要な初期の大乘經典は、經典の内容の深い理解を強調する一方で、最後には書写の功德を説くというおよそ異なった次元の教義を共存させている。前者は明らかに瞑想とテキスト暗誦を實踐する出家菩薩としての經典の扱い方であり、後者は經卷崇拜に通じる在家者の態度である。この二つの態度が一つの經典に現れていることは一見矛盾するように思えるかもしれないが、実際に一つの大乘經典は、暗誦によって身体化されるレヴェルから、書写された物体として崇拜されるレヴェルまで幅を持って機能する。在家と出家の宗教的理念自体は共存不可能であっても、こうした經典のありようが事実として出家と在家を不可分に結び付ける働きをするのであり、それは一つの經典の存在が併せ持つ二つの側面なのである²³²。

と述べ、「經そのものの製作や意義づけは出家者に委ねられていたはずである²³³」ともしている。A 期において「聞く」、「学す」、「持す」、「守す」の行為が説かれるも「書写」が説かれないのは、大乘仏教が最初は口頭伝承の世界にあったことを示している。このように考えると大乘仏教の濫觴は僧院内に求められるべきであり、最も哲学的に発展整備された内容である²³⁴「道行品第一」が『道行』の中で最初に成立したとしても不思議ではなくなる。

さらに、2004 年、G.Fussman はギルギット出土の法華經、般若經、根本説一切有部律、アヴァダーナ等の写本群がギルギットの Naupur という地の、全く同一の經藏から出土していたことを明らかにした²³⁵。これにより、部派内学派として大乘仏教を位置付ける考え

方が有力になる。あくまでこれは6世紀末から8世紀初めの時点での考古学的証拠であるが、スコイエンコレクションの写本類はバーミヤーン溪谷東部のザルガラーン地区の一ヶ所から発見されており、大衆部文献と大乘經典が同時に出土している。その中にはクシャーン王朝期（1～3世紀）のブラーフミー文字で書写された仏教梵語のASPPがあることが松田和信先生により報告されている²³⁶。年代的には大乘仏教興起の可能性の高い時期と重なる。

旅行記からもこういった状況は読み取れる。399年から414年まで15年にわたる法顕の旅行記は『法顕伝』としてまとめられている。それによると、于闐（現在のホータン）には瞿摩帝（クマテイ）という三千人からなる大乘の僧伽藍があり、毘荼（インド北西部、現在のパンジャブ地方のビダ）は大小乗兼学、僧伽施（現在のエター地方のサンキサ）には僧尼が千人程おり、大小乗学を雑うとされる。巴連弗邑（インド東部、現在のパトナ）のアショカ王塔の付近には莊嚴な摩訶衍僧伽藍があり、この大乘者は摩訶僧祇律を受持していた。Mathurā（インド北部、現在のムットラ）以南の中インドの記述に注目すると、

衆僧住処作舍利弗塔目連阿難塔并阿毘曇律經塔。安居後一月諸希福之家勸化供養。

僧行非時漿。衆僧大会說法。說法已供養舍利弗塔。種種華香通夜然灯。（中略）諸比丘尼多供養阿難塔。以阿難請世尊聽女人出家故。諸沙弥多供養羅云。阿毘曇師者供養阿毘曇。律師者供養律。年年一供養。各自有日。摩訶衍人則供養般若波羅蜜文殊師利觀世音等。²³⁷

衆僧の住処には、舍利弗塔、目連・阿難塔、ならびに阿毘曇・律・經塔がある。安居の後一月、諸の福を希う家は勸化して僧を供養し、非時漿を施す。衆僧は大会して說法す。說法已て、舍利弗塔を供養し、種種の華香（を供え）夜通し灯を燃やす。（中略）諸比丘尼は多く阿難塔を供養す。阿難が世尊に請うて女人の出家を許す故なり。諸沙弥は多く羅云を供養す。阿毘曇師は阿毘曇を供養し、律師は律を供養す。毎年一度供養し、各自（決まった）日がある。摩訶衍の人は則ち般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等を供養す。

この地域の衆僧の住む処には舍利弗塔などと並んで經塔が設けられ、衆僧は說法の後、これらの塔を供養する様子が描かれている。比丘尼が阿難を供養し、沙弥は羅云（ラーフラ）を供養し、論師は阿毘曇の塔を供養し、律師は律塔を供養するのと並んで、大乘者が般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等を供養するとしている。つまり、それぞれ主張の異なる者達が共存する環境が存在したことになる。また、それぞれの塔ごとに年1回の供養日が定められていたこともわかる。玄奘が629年に長安を發し、645年に帰国するまでの旅行記である『大唐西域記』には西域ならびにインドの仏教分布について記録がある。それによると小乗を学ぶ所が60箇所、大乘を学ぶ所が24箇所、大小兼学の所が15箇所となっている²³⁸。平川先生によれば、「大小兼学」「雑学大小乗」は、一人が大小乗を兼学していたという意味か、あるいは大乘と小乗が混在していたという意味か明らかなでないが、とにかくここには大乘が行われていたのであろう。一般に、大乘を奉ずる人は小乗教をもあわせ学ぶが（こ

れは、大乘教が小乗教のあとに現れたために、教理の理解の上からも必要である)、しかし、小乗の人は大乘を学ぶことはないわけである。故に、「兼学大小乗」は大乘系の人と見てよい²³⁹としている。このことを考慮に入れると大乘の行われていた箇所は 39 にのぼる²⁴⁰。

これらの旅行記の記録も Naupur や Zargaran の事例と符合する。

考古学的には碑文研究の成果により、紀元前 2 世紀には仏塔における舎利供養に出家者が参加していることが確認されている²⁴¹。また、仏塔のレリーフにも出家者の参加が確認できる。



図 1



図 2

図 1 はパキスタン北方 swat 出土のクシャーナ時代のレリーフだが、山田明爾先生によると 3 人の出家者が加わっている²⁴²とされる。図 2 はパキスタン北方 Chilās 出土の岩石刻画で 1 世紀末のもの。塚本啓祥先生によると、隅に柱を伴う基壇の上に建てられた塔があり、それへ接近のための階段が整備されている。これは Gandhāra ではよく知られた型である。基壇には欄楯と中央にアーチ型の入口が見られる。鼓状部が直線によって際立たせられた低い部分がある。覆鉢には中央に波線をもち平頭と 3 個の傘蓋を冠している。左側に素足の比丘が長い衣を着し、手に香炉を持っている。彼の後ろに他の人物が頭上に何かを掲げている。塔の上に刻す²⁴³。

また、仏塔の周辺の発掘で明らかになったように、仏塔は社会集団を超越的に交流させ、個々の伝統に閉ざされていた技能や知識の交換を促し、流動化させ、新たな知を生み出す場としての機能をもっていた²⁴⁴とされる。従って、僧院内の出家者と僧院外の在家者との連携もあったと考えるべきであろう。第 4 章で述べるが、『道行』の段階から「遠離品」が菩薩が阿蘭若にあることが遠離ではないと説き、常啼菩薩求法譚の法上菩薩が在家性を示す存在として描かれ、菩薩が社会の中にあるべきことを示している。

以上の状況は僧院内部に始まった大乘運動は社会と隔絶した阿蘭若ではなく市井において推し進められのが当然の流れであったことを示唆している。

＜経巻供養の形態＞

経巻に対して舍利供養と同様の供具による供養がなされ始めるのが C 期である。この時期の「功德品第三」の経巻供養をみると四つの段階があることがわかった（第 4 節参照）。第 2 段階で当時すでに普及していた舍利供養との合流がなされ、第 3 段階で舍利に代わって経巻を供養する根拠が明確にされ、当時すでに普及していた舍利供養との合流がなされ、舍利に代わって経巻を供養ようになる。般若波羅蜜より舍利が生ずるといった換骨奪胎がなされた時期である。仏教徒が何とかして再び仏陀に会いたいと考えていた時代、般若経の編纂者は肉身の仏陀への憧憬を超越して仏母、法身と出会うことを衆生に教えようとした。この間の事情について梶山雄一先生は、

初期の大乗運動家は、ストゥーパに安置された仏骨崇拜という人気のある儀礼をその根源、仏陀の母である知恵の完成への崇敬に昇華させようとした。身体をもってこの世にあらわれ、死後遺骨を供養される仏陀だけが尊いのではない。その仏陀を生むものの、仏陀の全知者性の本質である知恵の完成こそがわれわれの崇敬の真の対象であり、我々の求道の目標なのである。しかもその知恵の完成、無上にして完全なさとりのものこそが永遠の真理としての仏陀（法身）であり、真実の究極（実際）であり、この世に遍満するさとりの世界（法海）である。これこそが不変不滅の仏陀である。こうして彼らが、ストゥーパから仏母、仏母から法身を発見してゆく過程において大乘仏教は確立されたのである。²⁴⁵

ただし、「功德品第三」に「我不敢不敬舍利」とあるように、『道行』は舍利供養を完全に否定していない。仏母、法身へと崇敬の対象が移ったとしても仏弟子が舍利を完全に否定する理由はないのである。島田明先生は

仏塔と欄楯が表象するする仏の住処は、彼岸における理想的な仏陀の世界を再現したものというより、現世に留まり、衆生と関わりを持ち続ける仏陀の姿を表したものでいえるかもしれない。いずれにせよ、このような浮彫で飾られ、内部に舍利を納めた仏塔は、当時の仏教徒にとって仏の存在を実感し、仏に「会う」場として機能していたといえるであろう。²⁴⁶

このような以前からある信仰を排斥するのではなく包容しつつ大乘仏教は確立されていったと考えられる。このことは経巻供養の形態からもわかる。『道行』においては、

是菩薩用般若波羅蜜故作是台。其中有七宝之函。以紫磨黄金為素。書般若波羅蜜在其中。匣中有若干百種雜名香。曇無竭菩薩日供養。持雜華名香。然灯懸幢幡。華蓋雜宝。若干百種音樂。持用供養般若波羅蜜。²⁴⁷

この菩薩、般若波羅蜜を用う故にこの台を作せり。その中に七宝の函あり。紫磨黄金をもって素となす。書したる般若波羅蜜その中にあり。匣の中に若干百種の雜名香ありて曇無竭菩薩日供養す。雜華、名香を持し、灯を燃し、幢幡を懸け、華蓋、雜宝、若干百種の音楽を持用して般若波羅蜜を供養す。

ここには具体的な供養の様子を伺わせる部分がある。台を作り、その中に七宝の函がある。

その素材は紫磨黄金、その中に般若波羅蜜（経巻）が収められて供養の様子が述べられている。ASPP には

tasya ca kūṭāgārasya madhye sapta-ratna-mayaḥ paryaṅkaḥ prajñāpto 'bhūt caturṇāṃ ratnānāṃ
peḍā kṛtā yatra prajñāpāramitā prakṣiptā suvarṇa-paṭṭeṣu likhitā vilīnena vaidūryeṇa / ²⁴⁸

そして、その楼閣の中央に七宝からなる床が設けられ、四宝の箱が作られ、そこに溶けた猫目石によって金の板の上に書写された般若波羅蜜が置かれた。

猫目石を溶かして金の板の上に般若波羅蜜を書写している。先述のパキスタン北方ギルギットの Naupur の事例についても塚本啓祥先生の報告がある。

Gilgit の西 1.3km の Naupur 村の仏塔で、1931 年に多数の樺皮と紙の Skt 写本が発見された。そこには 4 基の塔があり、写本が出土した塔(c)は、二重の基壇をもち、そのより低い基壇は 6.6m の方形で、次の基壇は約 60cm 小さくなっている。塔高は 12～15m で、覆鉢の中に直径 2.4m の円形の室があり、その中に 5 個の木製の箱があって、その第 5 の箱は、写本のすべてを蔵した他の 4 個の箱を内包していた。²⁴⁹

この仏塔の経蔵は 4 個の函<第 5 の函<円形の室という三重構造になっている。金板に書いた般若波羅蜜については 1965 年に韓国全羅北道益山王宮里五層石塔で発見された統一新羅時代（654～935）の金製経箱が参考になる。その中には金板に打出しで著した『金剛般若経』が納められていた。また同時に発見された金製舍利箱の外箱と内箱の間からは香木や瑠璃製小玉類などの荘厳具が伴出している²⁵⁰。

さらに『大品』には次のような記述がある。

釈提桓因言。善男子。是台中有七宝大床。四宝小床重敷其上。以黄金牒书般若波羅蜜置小床上。曇無竭菩薩以七宝印印之。²⁵¹

釈提桓因言わく。善男子よ是の台の中に七宝の大床あり、四宝の小床をその上に重ねて敷く。黄金の牒に般若波羅蜜を書し、小床の上に置く。曇無竭菩薩は七宝印をもって之に（封）印す。

ここでは『道行』の「函」「匣」の関係が「小床」「大床」に入れ替わっているのがわかる。また、牒とは「ふだ」を意味する語であるから、ここでは黄金の札に般若波羅蜜を書して小床の上に置いたことになる。さて、この金牒については、ASPP に“pustaka-gata²⁵²”（書物の形にされたもの）という表現がみられるので、貝葉の形態をしていたと考えることができる。先述の金板金剛般若経は一行十七文字の漢字経文であるため、ここに記された金牒とは形態が異なるが、経巻供養の実態を想像する材料としては有益である。また、パキスタン北部 Taxila で発見された銀薄板のように巻物の形態²⁵³をしていた事例もある。再度『道行』の用例をみると「函」と「匣」は内箱と外箱と考えられるので、七宝の函(内箱)の中に書写した般若波羅蜜の貝葉を納め、それを匣（外箱）に入れ、両者の隙間に華や香を入れ、外部には灯明を燃やし、幢幡を懸け、華蓋・雜宝を吊るし、音楽を奏でる。法師はこのような供養をなしたと考えることができる。

このような函の多重構造は舍利容器の納め方と共通する。舍利容器の多重構造について

高田修先生は、

容器を重ねるのは、言うまでもなく、神聖な舍利に対する深い敬重の意を示すに外ならない。したがって価値の尊い材質の容器を選んで舍利をおさめ、順次価値の劣るものを外に、重ねて行くのは当然である。涅槃関係の経に仏舍利を金甕におさめたとあるように、金を重ねた容器の最奥に用いられる場合がはなはだ多い。²⁵⁴

とした上で、二重構造の事例（材質は省く）として、ビルサー諸塔、アマラーヴァティ、バットィプロール塔第2室、マーニキアーラ第15塔、パール・ロバート等、カニシュカ大塔、タクシラのダルマラージカーB塔、R塔、S塔、ビーラマーン第2、第3塔等、ナーガールジュナコンダ第6塔、グダーラ、マーニキアーラ大塔A及B室、ケムリ、ビーラマーン第5塔F室、サーンチー第2、第3塔、ソーナリ第2塔、ピプラーヴァー、ボージュプル第7塔、アンデル第2塔、ダルマラージカーU塔。

三重構造の事例（材質は省く）として、サトダーラ第7塔、ガンタシャーラー、ボージュプル第2、第4塔、バットィプロール塔第1室、カーラワーンA塔等、ダルマラージカーG塔、J塔、チェケリ・バーラー、ハッダ第3塔等、ナーガールジュナコンダ大塔、マーニキアーラ第2塔、バマラー僧院A塔、マーニキアーラ大塔C室、バットィプロール塔第1室を挙げている²⁵⁵。さらに四重、六重の事例もあるがここでは省略する。

さらに、こういった構造は『般泥洹經』に説かれる仏の葬法（転輪聖王の葬法）とも共通する。阿難の「佛滅度後當作何葬（仏滅度の後、まさにいかなる葬をなすや）」、梵志居士の「為葬法当云何（まさに葬法は云何となすや）」との問いに対して

仏言。当如転輪王法。用新劫波錦。纏身体已以五百張氈。次如纏之。内身金棺。灌以麻油沢膏畢。举金棺。置於第二大鉄槨中。衆香積上。而闍維之訖収舍利。於四衢道。立塔起廟。表刹懸繪。奉施華香。拝謁礼事。是為転輪王之葬法也。²⁵⁶

仏のたまわく。まさに転輪王の（葬）法の如く、新らたな劫波錦（木綿の布）を用いて身体に纏いおわり、五百張の氈をもって次いで如くこれを纏い、身を金棺の内にして灌ぐに麻油、沢膏を以ってし畢りて、金棺を挙げ、第二の大鉄槨の中に置く。衆の香を積み上げ、而してこれを闍維（火葬すること）し訖り舍利を収む。四衢道において。塔を立て廟を起こす。表刹（はたばしら）に繪を懸け、華香を奉施し、拝謁し礼する事。これ転輪王の葬法と為すなり。

とあり、大鉄槨（うわひつぎ）の中に遺体をおさめた金棺をおさめる二重構造になっていることがわかる。このように経巻の奉じ方は仏の葬法、舍利供養と共通しており、経巻供養が舍利供養を内包しつつ発展した様子を伺わせる。

第3章 常啼菩薩求法譚比較対照表

常啼菩薩求法譚は仏がスプーティに般若波羅蜜を求めんと欲するならば常啼菩薩の如くすべし（対照表の2）と勧めて物語が始まる。（『初会』のみ、その前に挿入句が存在し（対照表の1）、『六度』『常悲』は本生談という性格上、仏のスプーティへの説示はない。求法譚の終りにもスプーティへの説示（付嘱）があつて常啼菩薩求法譚が終了するという構造になっている。さらにアーナンダへの付嘱が続き般若経自体が終了する。『道行』と『大明』が他の諸本と趣を異にしているものの、常啼菩薩求法譚の骨子骨格や展開過程が小品系統から大品系統へと展開する諸訳諸本を通してほとんど変わらないとされている²⁵⁷が、小品系、大品系、十万頌般若の常啼菩薩求法譚に『六度』『常悲』を加えて俯瞰しつつ諸経を比較すると、これとは異なる視界も広がってくることを示すのが第3章の目的である。設定した項目は自らの研究内容に沿うものなので、項目立てに精粗はあるが、常啼菩薩求法譚の概要と般若諸経における内容の相違を把握するには役立つと考えた。なお、対照表の般若諸経は第1章での検証に基づき左から成立順に並べた。表中、項目内容と合致したものは○で表し、一部合致したものや内容が近似するものは△で表し必要に応じて注記を施した。嘱累品は太斜字体で表した。

S：常悲菩薩、薩陀波倫菩薩、普慈闍士、薩陀波崙菩薩、常啼菩薩、rtag tu ngu、rtag bar rap tu ngu ba、Sadāprarudita

D：法來菩薩、曇無竭菩薩、法來闍士、法上菩薩、chos 'phags、chos kyis 'phags pa、Dharmodgata

		六度	道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
1	一切法は有に非ず 無に非ず、自性無 く他性無く、先に 既に有に非ず後亦 た無に非ず、自性 常に空にして怖畏 する所無し。是の 如く初業の菩薩を 教授教誡すべし								○ 1059a				
2	S は今雷音威王如 來の許で修行して いるが般若波羅蜜 を求めんと欲すれ		△ ²⁵⁸ 470c	△ ²⁵⁹ 503c	○ ²⁶⁰ 141b	○ ²⁶¹ 181b	○ ²⁶² 416a	○ ²⁶³ 353b	○ ²⁶⁴ 1059a	○ ²⁶⁵ 590a	△ ²⁶⁶ 668a	○ ²⁶⁷ 261a	○ ²⁶⁸ 927

	ば S の如くすべし と仏がスプーティ に告げる												
		六度	道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
3	スプーティが仏に S がどのようにし て般若波羅蜜を求 めたのか問う		○ 470c	○ 503c	○ 141b	○ 181b	○ 416a	○ 353b	○ 1059a	○ 580a	○ 668a	○ 261a	○ 927
4	S の前世の功德に よると仏がスプー ティに答える		○ 470c	○ 503c									
5	常に仏に会って経 の妙旨を聴かんと 欲するも、時の世 穢濁なるを S が嘆 く	○ 43a											
6	夢中の天人の言に より大法を求むも 得ず、見仏聞法も 叶わぬことを嘆く		○ 470c 471a	○ 503c 504a									
7	夢中に前世仏の名 を聞き歓喜し、家 を棄て深山に入る	○ 43a	○ 471a	○ 504a									
8	深山に入るも見仏 聞法叶わず慟哭す	○ 43a	○ 471a	○ 504a									
9	空中の声が般若波 羅蜜を得るよう告 げる	○ ²⁶⁹ 43b	○ 471a	○ 504a									
10	S がどうやって般 若波羅蜜を得れば よいのかを空中の 声に問う	○ ²⁷⁰ 43b	○ 471a	○ 504a									
11	S が般若波羅蜜を 求めて空閑林中に いた時に空中の声 を聞いたことを世				○ 141b	○ 181b	○ 416a	○ 353b	○ 1059a	○ 580a	○ 668a	○ 261a	○ 927

	尊がスプーティに告げる												
		六度	道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
12	空中の音が東へ行くよう告げる	○ ²⁷¹ 43b	○ 471a	○ 504a	²⁷² ○	○ 181b	○ 416ab	○ 353b	○ 1059a	○ 580a	○ 668a	○ 261a	○ 927
13	空中の音が S に求法の心構えを説く	○ ²⁷³ 43b	○ 471ab	○ 504a	○ 141bc	○ 181b 182a	○ 416b	○ 353b 354a	○ 1059bc	○ 580ab	○ 668ab	○ 261ab	○ 927 928
14	空中の声に対し教えに随うと S が答える	○ ²⁷⁴ 43b	○ 471b	○ 504a	○ 141c	○ 182a	○ 416b	○ 354a	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ 261b	○ 928
15	衆生の為に大明とならんと欲す				○ 141c	○ 182a	○ 416b	○ 354a	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ 261b	○ 929
16	仏法を広宣せんと欲す				○ 141c								
17	一切諸仏の法を集めんと欲す					○ ²⁷⁵ 182a	○ 416b	○ ²⁷⁶ 354a	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ ²⁷⁷ 261b	○ ²⁷⁸ 929
18	阿耨多羅三藐三菩提を得んと欲す				○ 141c		○ 416b		○ 1059c				
19	空中の音がさらに S を励ます	○ ²⁷⁹ 43b	○ 471b	○ 504a	○ 141c	○ 182a	○ 416b	○ 354ab	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ 261b	○ 929
20	善知識に親近することを説く				○ 141c	○ 182ab	○ 416b	○ 354b	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ 262a	○ 930
21	善知識が空無相無願（作）の法、無生不滅の法を説き、人に薩云若を得させると告げる				○ 141c								
22	善知識が空無相無作無生無滅の法及び一						○ 416b						

	切種智を説くと告げる												
		六度	道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
23	善知識が空無相無願無生無減無染無浄本寂の法を説き、一切智智を示現教導讃勵慶喜せしむと告げる								○ 1059c				
24	善知識が空無相無作無生無減法を能く説くと告げる							○ 354b		○ 580b			
25	善知識が一切法の空無相無願無生無減無性を説くと告げる									○ 668b		○ 930	
26	善知識が一切法の空無相無願本無無生無性無減を説くと告げる					○ 182ab						○ 262a	
27	空中の声が久しからずして経巻もしくは菩薩より般若波羅蜜を聞くであろうと告げる				○ 141c	○ 182b	○ 416b	○ 354b	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ 262a	○ 930
28	空中の声が法師に対する恩義を忘れないようにと説く				○ 141c	○ 182b	○ 416b	○ 354b	○ 1059c	○ 580b	○ 668b	○ 262a	○ 930
29	法師に対し教師（大師）の想を生ずべし				○ ²⁸⁰ 141c	○ ²⁸¹ 182b	○ ²⁸² 416b	○ ²⁸³ 354b	○ 1059c	○ 590b	○ 668c	○ ²⁸⁴ 262a	○ ²⁸⁵ 930

30	空中の声が魔事を 説く				○ 141c	○ 182b	○ 416bc	○ 354b	○ 1060a	○ 580b	○ 668c	○ 262a	○ 930
		六度	道行	大明	放光	蔵 18	大品	蔵 25	初会	小品	仏母	蔵 08	ASPP
31	法師が五欲を 受けるのは方 便をもって衆 生を度す為で あることを告 げる				○ ²⁸⁶ 141c	○ 183a	○ 416bc	○ 354b 355a	○ 1060a	○ 580b	○ 668c	○ 262b	○ 930 931
32	空中の声が、諸法 の実相（空）を観 じ、法師に随逐す れば久しからずし て般若波羅蜜を聞 くであろうと告げ る				○ 141c	○ 183a	○ 416c	○ 355a	○ 1060a	○ 580bc	○ 668c	○ 262b	○ 931
33	空中の声が、法師 に無視されるよう なことがあっても 一心に法を求め法 師を恭敬すべきで あると告げる				○ 141c 142a	○ 183a	○ 416c	○ 355a	○ 1060ab	○ 580c	△ ²⁸⁷ 668c	○ 262b	○ ²⁸⁸ 931
34	S が東へと向かう	○ 43b	○ 471b	○ 504a	○ 142a	○ 183a	○ 416c	○ 355a	○ 1060b	○ 580c	○ 668c	○ 262b	○ 931
35	空中の声に対し て、どれほど東へ 行けばよいのか尋 ねなかったことを 後悔し慟哭す	△ ²⁸⁹ 43b	△ ²⁹⁰ 471b	△ ²⁹¹ 504a	○ 142a	○ 183a	○ 416c 417a	○ 355a	○ 1060b	○ 580c	○ 668c 669a	○ 262b 263a	○ 931
36	空中に仏が現れ、S を称賛してから行 先を告げ、その街 の素晴らしい様子 を教える	△ ²⁹² 43bc	△ ²⁹³ 471bc 472a	△ ²⁹⁴ 504ab	○ ²⁹⁵ 142ab	○ ²⁹⁶ 183b 184ab 185a	○ ²⁹⁷ 417ab	○ ²⁹⁸ 355b 356ab 357a	○ ²⁹⁹ 1060bc 1061a	○ ³⁰⁰ 580c 581a	○ ³⁰¹ 669abc	○ ³⁰² 263ab 264ab	○ ³⁰³ 932 933 934

		六度	道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
37	仏は D が五欲を具 足し女人と娛樂す の様子を示す		△ ³⁰⁴ 472a	△ ³⁰⁵ 504b	△ ³⁰⁶ 142b	○ 185ab	○ 417b	○ 357ab	○ 1061a	○ 581a	○ 669c	○ 264b	○ 934 935
38	仏が D の説法の様 子を示す	○ 43c	○ 472a	○ 504b	○ 142bc	○ 185b	○ 417bc	○ 357b	○ 1061ab	○ 581ab	○ 669c	○ 265ab	○ 935
39	仏が S に D の許へ 行くよう告げる	○ 43c	○ 472a	○ 504b	○ 142c	○ 185b 186a	○ 417c	○ 358a	○ 1061b	○ 581b	○ 669c	○ 265b	○ 936
40	仏は D が般若波羅 蜜を説いてくれる と S に告げる	○ 43c	○ 472a	○ 504bc	○ 142c	○ 186a	○ 417c	○ 358a	○ 1061b	○ 581b	○ 669c	○ 265b	○ 936
41	S は歓喜しいつ D に会い般若波羅蜜 を聞くことが出来 るのだらうと思念 する				○ 142c	○ 186a	○ 417c	○ 358a	○ 1061b	○ 581b	○ 669c 670a	○ 265b	○ 936
42	S が三昧を得る	○ ³⁰⁷ 43c	○ ³⁰⁸ 472a	○ ³⁰⁹ 504c	○ ³¹⁰ 142c	○ ³¹¹ 186ab 187a	○ ³¹² 417c 418a	○ ³¹³ 358ab 359a	○ ³¹⁴ 1061c 1062a	○ ³¹⁵ 581bc	○ ³¹⁶ 670ab	○ ³¹⁷ 265b 266ab 267a	○ ³¹⁸ 940 941 942
43	三昧に諸仏が現れ S を安慰す	○ 43c	○ 472a	○ 504c	○ 142c	○ 187b	○ 418a	○ 359b	○ 1062a	○ 581c	○ 670b	○ 267a	○ 942
44	S が諸仏に誰を善 友となすべきか問 う				○ 143a	○ 188a	○ 418b	○ 360a	○ 1062a	○ 581c	○ 670b	○ 267b	○ 943
45	諸仏は D が善友で あることを告げ、 姿を消す		△ ³¹⁹ 472a	△ ³²⁰ 504c	○ 143a	○ 188a	○ 418b	○ 360a	○ 1062b	○ 581c 582a	○ 670bc	○ 267b	○ 943
46	S は三昧から覚め、 かの諸仏は何処よ り来たり何処へ去	○ 43c	○ 472a	○ 504c	○ 143a	○ 188b	○ 418b	○ 360b	○ 1062b	○ 582a	○ 670c	○ 268a	○ 943

	ったのかと念ず												
		以上 常悲 菩薩 本生											
			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
47	S は諸仏の去来について D に尋ねようと心に決める				○ 143a	○ 188b	○ 418b	○ 360b	○ 1062b	○ 582a	○ 670c	○ 268a	○ 944
48	S は D の供養ために身を売って財を得ようとするが、悪魔の妨害により売ること叶わず		○ 472b	○ 504c	○ 143ab	○ 189ab 190a	○ 418bc	○ 361a	○ 1062bc 1063a	○ 582ab	○ 670c 671a	○ 268ab	○ 944 945
49	シャクラが S を試さんと婆羅門に姿を変え S に血、髓、心を求む		○ 472b	○ 504c 505a	○ 143b	○ 190a	○ 418c 419a	○ 361b 362a	○ 1063a	○ 582b	○ 671ab	○ 268b 269ab	○ 945 946 947
50	S は歓喜してこれに応じる		○ 472b	○ 505a	○ 143b	○ 190a	○ 419a	○ 362ab	○ 1063a	○ 582b	○ 671b	○ 269b	○ 947
51	S が身体を害する様子を見た長者女がその理由を尋ねる		○ 472bc	○ 505a	○ 143bc	○ 190ab	○ 419a	○ 362b	○ 1063a	○ 582b	○ 671b	○ 270a	○ 947
52	自らに般若波羅蜜を説く D への供養の具を得るためであると S が長者女に答える		○ 472c	○ 505a	○ 143c	○ 190b	○ 419a	○ 362b	○ 1063ab	○ 582bc	○ 671b	○ 270a	○ 947
53	D の説法により阿耨多羅三藐三菩提を得て衆生の帰依所（依止）となると S が告げる				○ ³²¹ 143c	○ 190b	○ 419a	○ 362b 363a	○ ³²² 1063b		○ ³²³ 671b	○ 270a	○ 948
54	仏の相好を得		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

	ると S が告げる		472c	505a	143c	190b	419a	363a	1063b	582c	671b	270ab	948
			道行	大明	放光	蔵 18	大品	蔵 25	初会	小品	仏母	蔵 08	ASPP
55	十八不共法等、 仏の諸徳性を 得ると S が告げ る		○ 472c	○ 505a	○ 143c	○ 190b	○ 419a	○ 363a	○ 1063b	○ 582bc	○ ³²⁴ 671b	○ 270b	○ 948
56	無礙之慧を得 ると S が告げる				○ 143c	○ ³²⁵ 191a	○ ³²⁶ 419a	○ 363a	○ ³²⁷ 1063b	○ ³²⁸ 582c	○ ³²⁹ 671b	○ ³³⁰ 270b	○ ³³¹ 948
57	一切衆生へ分 与すると S が告 げる		△ ³³² 472c	△ ³³³ 505a	△ ³³⁴ 143c	○ 191a	○ 419a	○ 363a	○ 1063b	○ 582c	○ 671b	○ 270b	○ 948
58	長者女は S の志を 聞き歓喜し、S が 身を害するのを止 める		○ 472c	○ 505a	○ 143c	○ 191a	○ 419ab	○ 363b	○ 1063bc	○ 582c	○ 671c	○ 270b	○ 948 949
59	長者女が自らも D を供養し善根を植 えることを望む		○ ³³⁵ 472c	○ 505a	○ 143c	○ 191a	○ 419b	○ 363b	○ 1063c	○ 582c	○ 671c	○ 270b	○ 949
60	シャクラは元の姿 に戻り、S を試し たことを告げ、S の望みを叶えると 告げる		○ 472c	○ 505a	○ 143c	○ 191ab	○ 419b	○ 363b 364a	○ 1063c	○ 582c	○ 671c	○ 270b 271a	○ 949
61	S は阿耨多羅三藐 三菩提を与えよと 告げる				○ 143c	○ ³³⁶ 191b	○ 419b	○ ³³⁷ 364a	○ ³³⁸ 1063c	○ 582c	○ 671c	○ ³³⁹ 271a	○ ³⁴⁰ 949
62	シャクラは力が及 ばないので別の望 みにするよう告げ る				○ 143c 144a		○ 419b	○ 364a	○ 1063c	○ 582c	○ 671c	○ 271a	○ 949
63	S は般若波羅蜜を 与えよと告げる								○ 1063c				
64	シャクラは力が及 ばないので傷つい た S の身体をもと に戻すと告げる								○ 1063c				

			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
65	S 自らの願力、実 語力と仏の威神力 により身がもとに 戻りますようにと S が自念する					○ 191b		○ 364a			○ 671c	○ 271a	○ 949
66	S 自らの願力と仏 の威神力により我 が身はもとに戻る ため、シャクラの 助けは必要ないの だが、シャクラの 望みを叶えさせて やる								○ 1063c 1064a				
67	S がシャクラに我 が身をもとに戻す よう頼む		○ 472c	○ 505a	○ 144a		○ 419b			○ 582c			
68	S の身体が元に戻 りシャクラは姿を 消す		○ 472c	○ 505a	○ 144a	○ 191b 192a	○ 419b	○ 364a	○ 1064a	○ 582c	○ 671c	○ 271ab	○ 950
69	長者女が父母に頼 んで D への供養の 具を S に提供させ ると告げる		○ 472c	○ 505a	○ 144a	○ 192a	○ 419b	○ 364ab	○ 1064a	○ 582c	○ 671c 672a	○ 271b	○ 950
70	S と長者女が父母 のもとに到る		○ 472c	○ 505a	○ 144a	○ 192a	○ 419b	○ 364b	○ 1064a	○ 582c	○ 672a	○ 271b	○ 950
71	長者女が父母に D への供養の具の提 供と自らの同行を 許してくれるよう 求める				○ 144a	○ 192a	○ 419bc	○ 364b	○ 1064a	○ 582c 583a	○ 672a	○ 271b	○ 950
72	父母の問いに対し て長者女がこれま での経緯を父母に 話し、重ねて供養 の具の提供と自ら		△ ³⁴¹ 472c	△ ³⁴² 505a	○ 144a	△ ³⁴³ 192ab 193b	○ 419c 420ab	○ 364b 365ab 366a	○ 1064abc 1065ab	○ 583a	○ 672ab	△ ³⁴⁴ 271b 272ab 273a	○ 950 951 952 953

	の同行を許してく れるよう求める												
			道行	大明	放光	蔵 18	大品	蔵 25	初会	小品	仏母	蔵 08	ASPP
73	父母が供養の具の 提供と娘の同行を 快諾する		○ 472c	○ 505a	○ 144a	○ 193b	○ 420b	○ 366a	○ 1065b	○ 583ab	○ 672b	○ 273a	○ 953
74	父 母 自 身 は 年 老 いて 同 行 で き な い と 告 げ る		○ 472c	○ 505a	○ 144ab		△ ³⁴⁵ 420b						
75	父 母 自 身 も 同 行 を 決 め る					○ 193b		○ 366a	○ 1065b	○ 583b	○ 672b	○ 273a	○ 953
76	ガンダヴァティー に到り、その様子 (莊嚴) が説かれ る		○ 473a	○ 505a	○ 144b	○ 194a	○ 420b	○ 366b	○ 1065bc	○ 583b	○ 672bc	○ 273b	○ 954
77	D の説法の様子を 遙見し S が禪樂を 得るが如くなる				○ ³⁴⁶ 144b	○ ³⁴⁷ 194a	○ ³⁴⁸ 420b	○ ³⁴⁹ 366b	○ ³⁵⁰ 1065c	○ ³⁵¹ 583b	○ ³⁵² 672c	○ ³⁵³ 273b	○ ³⁵⁴ 954
78	S 達は車を降り D のもとへ歩いて近 づく		○ 473a	○ 505a	○ 144b	○ 194ab	○ 420b	○ 367a	○ 1065c	○ 583b	○ 672c	○ 273b 274a	○ 954
79	莊嚴な高台(樓閣) を見る		○ 473a	³⁵⁵	○ ³⁵⁶ 144b	○ ³⁵⁷ 194b	○ ³⁵⁸ 420bc	○ ³⁵⁹ 367a	○ ³⁶⁰ 1065c 1066a	○ ³⁶¹ 583b	³⁶²	○ ³⁶³ 274a	○ ³⁶⁴ 955
80	高台(樓閣)の中 に七宝の床があ り、その中に般若 波羅蜜を収めた四 宝の函がある。そ れを諸天が供養し ている				○ ³⁶⁵ 144b	○ ³⁶⁶ 194b	○ ³⁶⁷ 420c	○ 367ab	○ 1066a	○ 583b	△ ³⁶⁸ 672c 673a	○ ³⁶⁹ 274a	○ 955
81	S がシャクラに向 かい高台(樓閣) を供養する理由を 問う		△ ³⁷⁰ 473a	△ ³⁷¹ 505a	○ 144b	○ 194b 195a	○ 420c	○ 367b	○ 1066a	○ 583b	○ 673a	○ 274ab	○ 955

			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
82	シャクラが S に般若波羅蜜を供養していることを告げる		△ ³⁷² 473a	△ ³⁷³ 505b	○ 144b	○ 195a	○ 420c	○ 367b	○ 1066a	○ 583bc	○ 673a	○ 274b	○ 955 956
83	シャクラは菩薩が般若波羅蜜を学び一切智等を得ると告げる				○ ³⁷⁴ 144b	○ ³⁷⁵ 195a	○ ³⁷⁶ 420c	○ ³⁷⁷ 367b	○ ³⁷⁸ 1066a	○ ³⁷⁹ 583c	○ ³⁸⁰ 673a	○ ³⁸¹ 274b	○ ³⁸² 956
84	S がシャクラに般若波羅蜜は今どこにあるのか問う				○ 144b	○ 195a	○ 420c	○ 367b	○ 1066a	○ 583c		○ 274b	○ 956
85	高台の中の七宝の函の中にあるとシャクラが答える		△ ³⁸³ 473a	△ ³⁸⁴ 505b	○ 144b	○ 195a	○ 420c	○ 367b	○ 1066a	○ 583c	○ 673a	○ 274b	○ 956
86	函は七宝の印により封印されていて見せることが出来ないと告げる				○ 144bc	○ 195a	○ 420c	○ 367b 368a	○ 1066a	○ 583c	○ 673a	○ 274b	○ 956
87	S と長者女たちは般若波羅蜜と D を持参した供具により供養する		○ 473b	○ 505b	○ 144c	○ 195ab	○ 420c 421a	○ 368a	○ 1066b	○ 583c	○ 673ab	○ 274b 275a	○ 956
88	D が神通を示し、長者女たちが D のごとく般若波羅蜜と方便を兼備し完成しますようにと誓願を立てる				○ 144c	○ 195b 196a	○ ³⁸⁵ 421a	△ ³⁸⁶ 368b 369a	○ ³⁸⁷ 1066bc	○ ³⁸⁸ 583c	○ ³⁸⁹ 673b	○ ³⁹⁰ 275ab	○ ³⁹¹ 957 958
89	S 達の到来を D が歓迎して受け入れる		○ 473b	○ 505b									
90	S が D にここに到るまでの経緯を話す		○ 473bc	○ 505b	○ 144c 145a	○ 196b 197a	○ 421ab	○ 369ab 370a	○ 1066c 1067ab	○ 583c 584a	○ 673bc	○ 275b 276ab	○ 958 959

			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
91	S が先に得た三昧 の中で出会った十 方の諸仏は何処よ り来り、去って何 処に至るか D に 尋ねる		○ 473c	○ 505b	○ 145a	○ 197a	○ 421b	○ 370a	○ 1067b	○ 584a	○ 673c	○ 276b	○ 959
					以 上 薩 陀 波 倫 品	以 上 常 啼 品	以 上 常 啼 品	以 上 常 啼 品	以 上 常 啼 菩 薩 品	以 上 薩 陀 波 嚩 品	以上常 啼菩薩 品	以 上 常 啼 品	以上 常 啼 品
92	D が諸仏（如来） の不来不去を説く		△ ³⁹² 473c	△ ³⁹³ 505bc	○ ³⁹⁴ 145a	○ ³⁹⁵ 197b	○ ³⁹⁶ 421bc	○ ³⁹⁷ 370ab	○ ³⁹⁸ 1067b	○ ³⁹⁹ 584ab	○ ⁴⁰⁰ 673c 674a	○ ⁴⁰¹ 276b 277a	○ ⁴⁰² 963
93	D が陽焰喩を用い て諸仏の法身（法 性）を説き、不来 不去であると告げ る				○ 145ab	○ 198a	○ 421c	○ 370b	○ 1067bc 1068a	○ 584b	○ 674a	○ 277ab	○ 964 965
94	D が幻師喩を用い て諸仏の法身（法 性）を説き、不来 不去であると告げ る				○ 145b	○ 198a	○ 421c	○ 371a	○ 1068ab	○ 584b	○ 674a	○ 277b	○ 965
95	D が夢喩を用いて 諸仏の法身（法性） を説き、不来不去 であると告げる				○ 145b	○ 198ab	○ 421c 422a	○ 371ab	○ ⁴⁰³ 1069a	○ 584bc	○ 674ab	○ 277b 278a	○ 965 966 967
96	D が鏡中像喩を用 いて諸仏の法身 （法性）を説き、 不来不去であると 告げる								○ 1068b				
97	D が大海水中の宝 の喩を用いて諸仏 の法身（法性）を				○ 145b	○ 199a	○ 422a	○ 371b 372a	○ ⁴⁰⁴ 1069b	○ 584c	○ 674b	○ 278ab	○ 967 968

	説き、不来不去であると告げる												
			道行	大明	放光	蔵 18	大品	蔵 25	初会	小品	仏母	蔵 08	ASPP
98	D が響喩を用いて諸仏の法身（法性）を説き、不来不去であると告げる								○ 1068b				
99	D が箜篌の声の喩を用いて諸仏の法身（法性）を説き、不来不去であると告げる				△ ⁴⁰⁵ 145bc	○ 199ab	○ 422ab	○ 372ab	○ ⁴⁰⁶ 1069bc	○ 584c	○ 674b	○ 278b 279a	○ 968 969 977
100	D が光影喩を用いて諸仏の法身（法性）を説き、不来不去であると告げる								○ 1068c				
101	D が尋香城喩を用いて諸仏の法身（法性）を説き、不来不去であると告げる								○ 1068c				
102	D が変理事喩を用いて諸仏の法身（法性）を説き、不来不去であると告げる								○ 1068c 1069a				
									407				
103	三千世界が六種に震動する					○ 199b		○ 372b	○ 1069c	○ ⁴⁰⁸ 584c	○ 674b	○ 279a	○ ⁴⁰⁹ 977
104	三千世界が六種に震動した理由を S が D に尋ねる					○ 200a		○ 373a	○ 1069c	○ 585a	○ 674c	○ 279b	○ 978
105	八千の衆生が無生法忍を証得し、八十那由多の衆生が					○ 200a		○ 373a	○ 1069c	○ 585a	○ 674c	○ 279b	○ 978

	無上正等覺の心を 発し、八万四千の 衆生が遠塵離垢し 浄法眼を生じたの がその理由である と D が答える												
			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
106	S は自ら D に問う ことで善根をなし たことを歓喜し、 何を以て D の恩に 報いるべきかと念 ず					○ 200ab		○ 373ab	○ 1069c 1070a	○ 585a	○ 674c	○ 279b 280a	○ 978
107	シャクラが供養の ための曼荼羅花を S に与える ⁴¹⁰				○ 145c	○ 200b	○ 422b	○ 373b	○ 1070a	○ 585a	○ 674c	○ 280a	○ 978 979
108	S が D に曼陀羅花 を供養し、自らの 身も差し出して供 養すると告げる				○ 145c	○ 200b 201a	○ 422b	○ 373b 374a	○ 1070a	○ 585a	○ 674c	○ 280a	○ 979
109	長者女たちは S に 身を差し出す				○ 145c	○ 201a	○ 422b	○ 374a	○ 1070a	○ 585a	○ 674c 675a	○ 280a	○ 979
110	S は長者女たちと 車などの供具を D に差し出す				○ 145c	○ 201a	○ 422b	○ 374a	○ 1070ab	○ 585ab	○ 675a	○ 280b	○ 979 980
111	S が一切の所有を 捨てた行為をシャ クラが称賛す				○ 145c	○ 201ab	○ 422b	○ 374ab	○ 1070b	○ 585b	○ 675a	○ 280b	○ 980
112	S の善根を円満せ しめんがために D は一旦これらを受 け取り、その後 S に与える				○ 145c	○ 201b	○ 422bc	○ 374b	○ 1070b	○ 585b	○ 675a	○ 280b 281a	○ 980
113	S が六万の三昧を 得る		○ 473c	○ 505c									

			474a										
			道行	大明	放光	蔵 18	大品	蔵 25	初会	小品	仏母	蔵 08	ASPP
114	D は宮中に入る		○ 474a	○ 505c	○ 145c	○ 201b	○ 422c	○ 374b	○ 1070b	○ 585b	○ 675a	○ 281a	○ 980
			以上薩 陀波倫 菩薩品	以 上 普 慈 闍 士 品									
115	D が宮中に入りて 七年間 S も長者女 たちも行道して待 つ		○ 474b	○ 505c 506a	○ 145c 146a	○ 201b 202a	○ 422c	○ 374b 375a	○ 1070b	○ 585b	○ 675ab	○ 281ab	○ 980 981
116	七年経ち空中の声 が七日後に D が三 昧から起つことを 告げる		○ 474b	○ 506a		○ 202a		○ 375ab	○ 1070bc	○ 585b	○ 675b	○ 281b	○ 981
117	七年が経ち S は D の説法の座を用意 し、辺りに水を撒 いて浄めようとし る		○ 474b	○ 506a	○ 146a	○ 202ab	○ 422c	○ 375b	○ 1070c	○ 585bc	○ 675b	○ 281b	○ 981 982
118	悪魔が水を隠して しまう		○ ⁴¹¹ 474c	○ ⁴¹² 506a	○ 146a	○ 202b	○ 422c	○ 375b	○ 1070c	○ 585c	○ 675b	○ 281b 282a	○ 982
119	S と長者女たちは 身体を刺し血を出 して、地面に灑ぐ		○ 474c	○ 506a	○ 146a	○ 202b	○ 422c	○ 375b 376a	○ 1070c	○ 585c	○ 675b	○ 282a	○ 982 983 984
120	シャクラが S たち の求法の心勇決せ るを知り、S たち の血を香水に変え る					○ 203a		○ 376a	○ 1070c 1071a	○ 585c	○ 675bc	○ 282ab	○ 984
121	シャクラが S を讃 嘆す		○ 474c	○ 506a	○ 146a	○ 203a	○ 423a	○ 376b	○ 1071a	○ 585c	○ 675c	○ 282b	○ 984
122	シャクラが S の欲		○ ⁴¹³	○ ⁴¹⁴	○	⁴¹⁵	○	⁴¹⁶	○	○	○	⁴¹⁷	⁴¹⁸

	するところを知り、		474c	506a	146a		423a		1071a	585c	675c		
			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
123	地、池水、欄楯、池陸などを化作する		○ 474c	○ 506a									
124	S と長者女たちの身体を平復す		○ 474c	○ 506a									
125	曼荼羅花を S に与える		○ 474c	○ 506a	○ 146a	○ 203b	○ 423a	○ 376b	○ 1071a	○ 585c	○ 675c	○ 283a	△ ⁴¹⁹ 984 985
126	S は受け取った花を二分し一分を地に散じ、一分を D に散ずために留め置く				○ 146a	△ ⁴²⁰ 203b	○ 423a	○ 376b	○ 1071a	○ 585c	○ 675c	△ ⁴²¹ 283a	△ ⁴²² 985
127	七年が過ぎ D が三昧から起ち法座につく		○ 474c	○ 506b	○ 146ab	○ 203b	○ 423a	○ 376b 377a	○ 1071a	○ 585c 586a	○ 675c	○ 283a	○ 985
128	S は D に曼陀羅花を散ず		○ 474c 475a	○ 506b	○ 146b		○ 423a	○ 377a	○ 1071a	○ 586a	○ 675c		
129	D が般若波羅蜜を宣説す		○ 475abc	○ 506b	○ 146b	○ 203b 204a	○ 423ab	○ 377ab	○ 1071bc 1072ab	○ 586a	○ 675c 676a	○ 283ab 284ab	○ 985 986
130	S や長者女たちは供具を D に供養し、シャクラは D に曼陀羅花を散ず		○ 475c	○ 506c									
131	一切の樹木も人も D に作禮す		○ 475c	○ 506c									
132	国中が震動し数千巨億万人の衆生が無数の教法を得、計り知れない数の		○ 475c	○ 506c									

	菩薩が阿惟越致を得る												
			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
133	S が自らと長者女達を D に差し出す		○ 476a	○ 506c									
134	S の功德のために D は五百女人、五百乗車、珍宝を受け取り、その上で S に与える		○ 476a	○ 506c									
135	S が所有するものすべてを師に差し出したことを忉利天上の諸天人が称赞す		○ 476a	○ 506c									
136	S が三昧を得る		○ ⁴²³ 476a	○ ⁴²⁴ 506c 507a	○ ⁴²⁵ 146b	○ ⁴²⁶ 204ab	○ ⁴²⁷ 423bc	○ ⁴²⁸ 377b 378ab	○ ⁴²⁹ 1072bc	○ ⁴³⁰ 586ab	○ ⁴³¹ 676a	○ ⁴³² 284ab	○ ⁴³³ 987
					以 上 法 上 品	以 上 法 上 品		以 上 法 上 品		以 上 曇 無 竭品		以 上 法 上 品	以 上 法 上 品
137	どのようにすれば仏の音声を聞くことができるのか S が D に尋ねる		○ 476b	○ 507a									
138	箜篌の喩を用いて、法は皆な因縁より起ることを示し、仏の音声も仏身と音声が合会して得られると D が S に説く		○ 476b	○ 507a									
139	長簫師の喩により、仏の身相も若干百千事が合会して得られると D が		○ 476b	○ ⁴³⁴ 507a									

	Sに説く												
			道行	大明	放光	蔵 18	大品	蔵 25	初会	小品	仏母	蔵 08	ASPP
140	般泥洹後に作られた 仏形像の喩により、 成仏身も智慧などの諸相あ つて得られると D が S に説く		○ 476bc	○ 507a 507b									
141	鼓の喩により、成 仏身も初発意など 若干千事が合会し て得られると D が S に説く		○ 476c	○ 507b									
142	畫師の喩により、 成仏身が布施など 百千事が合会して 得られると D が S に説く		○ 476c	○ 507b									
143	阿迦膩吒天上の觀 殿の喩により、仏 身の因縁所生を説 き、現身は世間人 の度脱の為であると D が S に説く		○ 476c	○ 507b									
144	山中の響声の喩に より、成仏身の因 縁所生を D が S に 説く		○ 476c 477a	○ 507b									
145	幻師が化作した幻 人の喩により、成 仏身も菩薩行など 百千事が合会して 得られると D が S に説く		○ 477a	○ 507b 507c									
146	仏が教えを分布 し、十方人に安穩		○ 477a	○ 507c									

	を得せしめる。教えを受け入れぬ衆悪あれど、仏は衆中にありて安穩を得せしむことを D が S に説く												
			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
147	過去、當来、現在諸仏の因縁所生なるを念じ、習い、守り、行ずるによって菩薩は仏を得ると D が S に説く		○ 477a	○ 507c									
148	D が仏身を説いた時、無数の菩薩が是を解し、解得盡信之行を始めとする諸法を得る		○ 477ab	○ 507c									
149	天から曼陀羅華が降り、天人が天衣を散じ、諸天が音楽をなし、蜜香が遍満し、大地が震動する		○ 477b	○ 507c									
150	諸仏が D を讃歎する		○ 477b	○ 507c									
151	諸仏が當来世で S が作仏する時、迦摩迦提陀頗羅耶但薩阿竭阿羅訶三耶三佛になるとの記別を与える		○ 477b	○ ⁴³⁵ 507c									
152	D の世時に五百女人は男子に化作され、世世常に仏国を離れなかった		○ 477b	○ 507c									

			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
153	S は三千世界で諸 仏世尊が般若波羅 蜜を説いておられ るのを見、我（仏） が S の因縁（この 求法譚）により三 千大千世界の中で 般若波羅蜜を説く が如く諸仏も般若 波羅蜜を説いてい ると仏がスプーティ に告げる				○ <i>146b</i>	○ <i>205a</i>	○ 423c	○ <i>378b</i>	○ 1072c 1073a	○ <i>586b</i>	○ 676ab	○ <i>284b</i>	○ <i>989</i>
154	S はこれ以後多聞 智慧不可思議にし て所生の處に於て 常に諸仏を見、仏 国土に生じ、夢中 にも常に仏を見た と仏がスプーティ に告げる				○ <i>146bc</i>	○ <i>205a</i>	○ 423c	○ <i>378b</i> <i>379a</i>	○ 1073a	△ ⁴³⁶ <i>586b</i>	○ ⁴³⁷ 676b	○ <i>284b</i>	○ <i>989</i>
155	無暇法（不遇な 生）を離れ有暇 （幸運な生）を 具足す					○ <i>205a</i>		○ <i>379a</i>	○ 1073a			○ <i>285a</i>	○ <i>989</i>
									以 上 法 涌 菩 薩 品				
156	仏を得、現在仏を 見、般若波羅蜜を 索めんと欲するな ら、S の如く、常 に精進し般若波羅 蜜を恭敬すべしと 仏がスプーティに 告げる		○ 477b	○ ⁴³⁸ 507c							○ ⁴³⁹ 676b		

			道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP
			以上曇 無竭菩 薩品	以 上 法 来 闍 士 品							以上法 上菩薩 品		
157	般若波羅蜜は菩薩 に一切智（一切種 智、一切智智）を 得させると仏がス プーティに告げる				○ ⁴⁴⁰ 146c	○ ⁴⁴¹ 205a	○ ⁴⁴² 423c		○ ⁴⁴³ 1073a	○ ⁴⁴⁴ 586b			
158	般若波羅蜜は菩薩 に一切智智を得さ せると仏がアーナ ンダに告げる							○ ⁴⁴⁵ 379a			○ ⁴⁴⁶ 676b	○ ⁴⁴⁷ 285a	○ ⁴⁴⁸ 989
159	仏がスプーティに 般若波羅蜜の供 養、精勤修学を勧 め、般若波羅蜜の 仏母たるを説く				○ ⁴⁴⁹ 146c		○ 423c		○ ⁴⁵⁰ 1073a	△ ⁴⁵¹ 586b			
							以 上 法 尚 品						
160	仏がアーナンダに 般若波羅蜜の供 養、精勤修学を勧 め、如来の教師（大 師）たるを説く					○ 205b		○ 379ab		△ ⁴⁵² 586b	○ 676b	○ 285ab	○ 989 990
161	般若波羅蜜を仏が アーナンダに付嘱 する		○ 477bc 478ab	○ 507c 508ab	○ 146c	○ 205b 206a	○ 423c 424a	○ 379b 380a	○ 1073ab	○ 586bc	○ 676bc	○ 285b	○ 990 991
162	仏が自らの滅 後は 般若波 羅蜜を敬い、供 養するようア ーナンダに告		△ ⁴⁵³ 478a	△ ⁴⁵⁴ 508a	△ ⁴⁵⁵ 146c	○ ⁴⁵⁶ 205b	○ ⁴⁵⁷ 423c 424a	○ ⁴⁵⁸ 379b	○ ⁴⁵⁹ 1073b	○ ⁴⁶⁰ 586b	○ ⁴⁶¹ 676b	○ ⁴⁶² 285b	○ 990

	げる												
			以上囑 累品	以 上 囑 累 阿 難 品	以 上 囑 累 品	以 上 囑 累 品	以 上 囑 累 品	以 上 囑 累 品	以 上 結 勸品	以 上 囑 累 品	以上囑 累品	以 上 囑 累 品	以上 囑累 品
		六度	道行	大明	放光	藏 18	大品	藏 25	初会	小品	仏母	藏 08	ASPP

第4章 常啼菩薩求法譚の完成時期

この章では第3章に示した対照表の内容を検証し、それに基づいて常啼菩薩求法譚の完成時期を特定する。

第1節 比較対照表の検証

冒頭、『初会』以外の般若諸経が仏からスプーティへ「常啼菩薩のようにして般若波羅蜜を求めなさい」（対照表の2）という趣旨の記述で始まるのに対して、『初会』の常啼菩薩求法譚には他の般若経の常啼菩薩求法譚には存在しない次の内容（対照表の1）が冒頭にある。

爾時具壽善現白佛言。世尊。云何教授教誡初業菩薩。令其信解諸法自性畢竟皆空。佛告善現。豈一切法先有後無。然一切法非有非無。無自性無他性。先既非有後亦非無。自性常空無所怖畏。應當如是教授教誡初業菩薩。令其信解諸法自性畢竟皆空。⁴⁶³

爾の時具壽善現、佛に白して言さく、世尊、云何が初業の菩薩に教授教誡し其れをして諸法の自性畢竟皆空なるを信解せしめんかと。佛、善現に告げたまはく、豈に一切法は先有後無ならんや。然かも一切法は有に非ず無に非ず、自性無く他性無く、先に既に有に非ず後亦た無に非ず、自性常に空にして怖畏する所無し。應當に是の如く初業の菩薩を教授教誡し其れをして諸法の自性畢竟皆空なりと信解せしむべし。

ところが、『大品』の常啼菩薩求法譚直前の「如化品」の終りにも次の内容が存在する。

須菩提白佛言。世尊。云何教新發意菩薩令知性空。佛告 須菩提。諸法本有今無耶⁴⁶⁴
須菩提佛に白して言さく。世尊、云何が新發意の菩薩を教へて性空なるを知らしめん。
佛須菩提に告げたまはく、諸法本有りて今無きや。⁴⁶⁵

ここで述べられる世尊の言葉を『国訳大蔵経』は「佛意は新發意の畏るるは後無なるに在り。諸法本来自無にして現在も亦無なるを了知せば顛倒なく恐怖なし、畢竟縁生諸法性空の義、これ般若なり。廣説を此一問に結ぶ⁴⁶⁶」としている。両者ともに新發意（初業）なるものに如何にして空を教えればよいかとスプーティが問い、それに仏が答えるものである。まさに「性空を知らしめる」という常啼菩薩求法譚の趣旨を強調するものである。『大品』は常啼菩薩求法譚の直前にこれがあり、『初会』は「常啼菩薩品」の中（冒頭）にこれがある。『西藏大蔵経甘殊爾勘同目録』には次のようにある。

この常啼菩薩品の始め大正蔵経にて五行の文は大品般若に比較するに、當に前品の終にあるべきもので常啼品に入るべきものではない。⁴⁶⁷

従って、『初会』冒頭の内容は誤ってこの箇所挿入された前品の一部ということになる。

その後、常啼菩薩が今如来のもとにあることが述べられ、スプーティが仏に常啼菩薩がどのように般若波羅蜜を求めたのかを尋ねる内容（対照表の3）は、『六度』「常悲」以外の般若諸経に共通している。

求法前の常啼菩薩の様子を述べる場面（対照表の5-8）では、『六度』「常悲」は時の世穢濁

なるを嘆き、『六度』『常悲』『道行』『大明』ともに見仏聞法の叶わぬことを嘆いている。
梶山雄一先生は、

『八千頌』が編集されているころのインドではストゥーパの信仰と儀礼は頂点に達していた。ストゥーパに象徴される過去の諸仏とともに、アクショービヤ・ラトナケートゥ・アミターバ(Amitābha 無量光)などの現在諸仏、マイトレーヤなどの未来仏の信仰も盛んであった。無上にして完全なさとりをさとして仏陀になろうとして求道していた大乘の菩薩たちはしばしば夢や幻や瞑想の中で現在諸仏に会い、般若波羅蜜の追求を勧められていた。『八千頌』にあらわれるサダープラルディタ (Sadāprarudita 常啼) 菩薩の求道物語はその範型である。仏教徒がそれまではばかっていた仏像の製作も間もなく始められようとしていた。要するに、この時代は、仏教徒がなんとかしてもう一度仏陀に会いたいと強く願望していた時代であった。⁴⁶⁸

としており、この時代は常啼菩薩求法譚の成立時期と重なる⁴⁶⁹。この世での見仏聞法が叶わないことを嘆く様子は『放光』以降には存在しない表現であり、常啼菩薩求法譚が成立する時代背景が『道行』『大明』の常啼菩薩求法譚に写し取られたものと考えられる。とりわけ『六度』『常悲』では「時の世佛無く、經典悉く盡き、沙門賢衆を覩ざり⁴⁷⁰」とあり、無仏の時代であるという認識以外にも、既存の教団に対して否定的な意識を持っているのがわかる。一方、深山、山、寂處、閑處、空閑林等表現は様々であるが、阿蘭若に於て空中の声を聞き、その後、東へと求法の旅に出てガンダヴァティーのような街で法上菩薩という善知識によって般若波羅蜜が説かれ、市井にあっても般若波羅蜜を得て見仏聞法が叶うという展開は、すべての般若経の常啼菩薩求法譚に共通する。ここには阿蘭若への否定的な意識が現れている。これを阿蘭若住比丘と村住比丘との対立という構図⁴⁷¹に基づき常啼菩薩求法譚も村住比丘により作成されたと見ることもできる。また『道行』『遠離品』を見ると、

佛語須菩提。我不作是說遠離教菩薩摩訶薩。於獨處止。於樹間止。於閑處止。⁴⁷²

佛須菩提に語く。我れ是の説を作さず。遠離を菩薩摩訶薩に教えて獨處に於て止め、樹間に於て止め、閑處に於て止めしむと。

とし阿蘭若に在ることが遠離ではないことを説いている⁴⁷³。さらに『放光』以降では遠離が声聞独覺の境地を離れることであると明確になる。具体的に『小品』『放光』の例を上げると、

須菩提。若菩薩遠離聲聞辟支佛心。如是遠離。若近聚落亦名遠離。⁴⁷⁴

須菩提、若し菩薩が聲聞辟支佛心を遠離し、是の如く遠離せば、若し聚落に近づくも亦た遠離と名づく。

佛告須菩提。菩薩遠離。寂於聲聞辟支佛念。寂於山間樹下獨處念。須菩提。菩薩如是是爲大遠離之法。菩薩如是當晝夜行。是爲菩薩寂然遠離。若在人間隨我寂教者。雖在城傍爲與山澤等無有異。⁴⁷⁵

佛須菩提に告ぐ。菩薩が遠離して聲聞辟支佛の念に於て寂し、山間樹下獨處の念に於

て寂す。須菩提、菩薩は是の如し。是を大遠離之法と爲す。菩薩は是の如く當に晝夜に行ずべし。是を菩薩寂然遠離と爲す。若し人間に在りて我が寂教に隨えば城傍に在りと雖も山澤等と異有ること無しと爲す。

菩薩が「どこにいるか」を問題にせず、声聞独覺の境地を遠離して聚落に近づくことも認めている。従って阿蘭若で般若波羅蜜を得るために東へ行くよう告げられる場面（対照表の 9-12）は菩薩が声聞独覺のように社会を離れるのではなく、声聞独覺の境地を遠離して社会の中にあるべきことを強調していると考えられる。

次に、空中の声（『六度』「常悲」は天人）が常啼菩薩に東への求法の心構えを説いた後、常啼菩薩がこれに応じる場面（対照表の 14-18）では、『道行』『大明』はそれに従うと述べるのみで、『六度』「常悲」と共通する。しかし、『放光』以降は「衆生の為に大明とならんと欲す」「一切諸仏の法を集めんと欲す」等、常啼菩薩のより強い衆生済度、求法の志が示されている。引き続き、空中の声（『六度』「常悲」は天人）が常啼菩薩を励ます場面（対照表の 19-26）でも『道行』『大明』は空中の声が常啼菩薩を励ますのみで『六度』「常悲」と共通する。しかし、『放光』以降に於ては「善知識への親近」と「空無相無願（作）の三三昧（三解脱門）⁴⁷⁶」が説かれている。法師に対する恩義の強調や「法師に対して教師（大師）の想を生ずべし」といった内容（対照表の 28-29）は『放光』以降にのみ見られ、『六度』「常悲」『道行』『大明』には見られない。この三三昧は『道行』の常啼菩薩求法譚以前の章品では次のように述べられる。

佛言。是菩薩悉爲護薩和薩。守空三昧向泥洹門。心念分別。何等爲分別。守空三昧無相三昧無願三昧。是爲分別漚沵拘舍羅。使是菩薩不中道取證。何以故。漚沵拘舍羅護之故。⁴⁷⁷

佛言く。是の菩薩は悉く薩和薩（一切衆生）を護らんと爲す。空三昧を守り⁴⁷⁸泥洹門に向い心に分別を念ず⁴⁷⁹。何等分別と爲す。空三昧、無相三昧、無願三昧を守す。是の分別を爲すは漚沵拘舍羅なり。是の菩薩をして中道に證を取らしめず。何を以ての故か。漚沵拘舍羅が之を護るが故なり。

ところが、『道行』の常啼菩薩求法譚に三三昧は反映されていない。別行に流布していた常啼菩薩求法譚が『道行』に付加されたものの、常啼菩薩求法譚以前の章品との整合性が取られていない状況が浮かび上がる。『大明』も同様である⁴⁸⁰。さらに、法上菩薩が諸仏の不来不去を説いた後、常啼菩薩が六万の三昧を得ている（対照表の 113）。この六万の三昧は『道行』の常啼菩薩求法譚以前の章品には存在しない。

大乘經典初期のものも亦三昧と云へば、空無相無願の三々昧であったことは、阿闍佛國經第阿彌陀經に何等の三昧なく、小品般若も常啼菩薩品を除いては、三々昧を除くの外、全く他の三昧のないことに依っても知られると思ふ。處が常啼菩薩品に至って俄然種々の三昧が顕はれ、或は六萬の三昧を得るとか三昧より立つとかあるのは、この三昧と云ふ方から云ふと小品般若の他の諸品と常啼菩薩品との間の差異不統一を示すものであって、他の方面から見ても可成りに毛色の変った常啼菩薩品の後期の添

加であることを思はせるものである。一中略—三昧思想に関する転化は、小品般若と大品般若の間、更に委しく云えば小品般若の前諸品と常啼菩薩品の成立して付加せらるる時代に行はれたと見る事が出来る。それ以来三昧は神秘の色彩を帯び、三昧の発得は偉大なる得達を意味することになり、無数の三昧を見るに至ったのである⁴⁸¹。

赤沼智善先生がこのような述べる状況が確認できる。

梶山雄一先生は薩陀波倫品には『般舟三昧経』からの引用と思われる三昧が多く現れることから、『道行』の薩陀波倫・曇無竭の両品が『般舟三昧経』の行品に影響されて成立したとしている⁴⁸²。

またここには空三昧、無相三昧、無願三昧の分別をなすは漚愁拘舍羅（善巧方便）であるとし、この善巧方便こそが菩薩を護り、中道すなわち菩薩の善根が完全な智慧において十分に成長する中途において證を取る（阿羅漢、辟支佛の地に落ちる⁴⁸³）ことはないとしており、善巧方便の重要性が強調されている。このことは次の五欲具足とも関わる。

空中の声が魔事を説く中（対照表の 30-31）で、法師の五欲具足を衆生を度すための方便と位置付けているのは『放光』以降であり、『六度』『常悲』『道行』『大明』には魔事そのものが説かれない。五欲具足について再度触れられる場面（対照表の 37）では、『道行』は「六百八十萬夫人采女有りて共に相娛樂す」、『大明』は「六百八十萬玉女妻有り」とあり、五欲具足を推測させるものの「五欲」という表現はない。『六度』『常悲』には一切見られない（ただし、対照表の 31 で「五樂（欲）」の表現のあった『放光』であるが、ここ（対照表の 37）では「六萬八千夫人採女有りて圍繞し娛樂す」となっており「五樂（欲）」の表現を欠く）。さらに『放光』以降には五欲を具足した法師へ随順恭敬すべきことが告げられる（対照表の 32-33）。

常啼菩薩が東へと出発してから三昧を得て諸仏から安慰されるまでの内容（対照表の 34-43）について、『道行』『大明』は 37 項を除き『六度』『常悲』と共通し、35～37 項、41 項を除き『放光』以降と共通する。ただし、三昧（対照表の 42）については『六度』『常悲』が「現在定」、『道行』が「見十方諸佛三昧」、『大明』が「十方佛定」と一種類であり諸仏を見るという三昧の内容も合致するのに対し、『放光』以降は三昧の数が 11 から 62 へと増加する。『道行』『大明』の常啼菩薩求法譚は『六度』『常悲』と共通する項目が多い。この「見十方諸佛三昧」（後に常啼菩薩が法上菩薩にこれまでの経緯を話す場面（対照表の 90）では「悉見十方諸佛三昧」）について梶山雄一先生は支婁迦讖による挿入と考えている⁴⁸⁴。しかし、『六度』『常悲』において

悉觀諸佛爲己說明度無極之德。歎己精進索佛之勳。僉曰善哉。求佛之志爾爲得之。吾於往昔始發意時亦皆然也。已逝・甫來・現在諸佛・皆如爾索矣。爾必得佛濟一切生也。悉く諸佛己の爲に明度無極之德を説けるを觀て己れ精進して佛を索むるの勳を歎じたり。僉（みな）曰はく善い哉。佛の志を求むるに爾、得之を得るとやせん。吾れ、往昔に於て始めて意を發したる時も亦皆然り。已逝・甫來・現在の諸佛も皆爾の如く索めたり。爾、必らず佛を得て一切生を濟はんと。⁴⁸⁵

このように、常悲菩薩は三昧の中で諸仏にまみえ、諸仏が常悲菩薩を讃歎するという構図は『道行』の「見十方諸佛三昧」と共通する。第2章で述べたように、『六度』「常悲」が常啼菩薩求法譚の最初期の形態を留めたものと考えられるところから、「(悉) 見十方諸佛三昧」を支婁迦識による挿入とすることには慎重でありたい。

なお、『六度』「常悲」は常悲菩薩が禪定からさめると諸仏の姿が消えており、涙ながらにこれらの諸仏が何処より来て何処に去ったのであろうかと念ずる場面(対照表の46)で物語が終了している。ここから般若諸経が比較対象となる。常啼菩薩が法上菩薩への供養の具を得る為に身を害する場面(対照表の48-50)は般若諸経に共通する。岡田真美子先生は『六度』「常悲」と常啼菩薩求法譚の決定的な違いを、この場面の「血施」に見出している。常悲菩薩が諸仏の姿が消えてただ泣くだけで終わるのに対して、常啼菩薩は泣くのをやめ、決然として血、髄、心臓の布施に赴く。勇猛果敢な求法捨身説話へと転換する⁴⁸⁶。

常啼菩薩が自らの身を害する理由を長者女に答える場面(対照表の52-57)では、『放光』以降に、『道行』『大明』には存在しない「法上菩薩の説法により阿耨多羅三藐三菩提を得て衆生の帰依所となる」(『小品』にはない)、「無礙の慧を得る」といった内容が加わっている。先述の対照表の14-18同様、衆生済度、求法の強い意志が現れている。

シャクラが常啼菩薩を試した後、常啼菩薩の望みを叶える場面(対照表の60-68)、『道行』『大明』では常啼菩薩が我身の平復を願いシャクラがこれに応じるという単純な展開であるのに対して、『放光』以降ではまず阿耨多羅三藐三菩提を与えよと願う(『初会』はさらに般若波羅蜜多を与えよと願う)。その上で『道行』『大明』『放光』『大品』『小品』はシャクラに身を平復してもらう。『蔵18』『蔵25』『仏母』『蔵08』ASPPはシャクラの力を借りず、常啼菩薩自身の願力と仏の威神力により我が身が平復する。『初会』も同様にシャクラの助けは必要ないのだが、常啼菩薩は敢えてシャクラの望みを叶えさせ、シャクラに我が身を平復させる。このように『放光』以降は物語の内容が深化しているのがわかる。

ガンダヴァティーで法上菩薩の説法の様子を見て禅樂を得る場面(対照表の77)は『放光』以降にのみあり、『道行』『大明』にはない。

高台に納められた般若波羅蜜に関する記述(対照表の80-86)において、『放光』以降は諸天が般若波羅蜜の納められた函を供養し、シャクラが般若波羅蜜の存在を告げるのに対して『道行』『大明』には諸天の供養はなく、般若波羅蜜の存在もガンダヴァティーの住人が告げる。また、第2章で触れたように『放光』以降は般若波羅蜜を収めた函が七宝の印で封印されているが(対照表の86)、『道行』『大明』では封印されていない。これらの様子は般若經典そのものが礼拝の対象としての位置づけを高めていく過程を示していると考えられる(詳細は第2章参照)。またシャクラが般若波羅蜜を学ぶことで菩薩が一切智等を得ると告げる場面(対照表の83)は『放光』以降にみられ『道行』『大明』にはない。『道行』『大明』で一切智が説かれるのは、三昧に現れた諸仏が常啼菩薩を安慰する場面(対照表の43)で、諸仏が曾て般若波羅蜜を得聞し薩芸若を得たとするのみである。

常啼菩薩と長者女たちが法上菩薩を供養後、長者女たちが般若波羅蜜と方便を完成しま

すようにとの誓願を立てる場面（対照表の 88）は『放光』以降にあるが、『道行』『大明』にはない。

常啼菩薩が法上菩薩にこれまでの経緯を話す前、『道行』『大明』だけに法上菩薩が常啼菩薩たちを歓迎する場面（対照表の 89）がある。

『放光』以降の般若経では諸仏の不来不去を多くの比喩により説明し（対照表の 93-102）、『初会』を除いて共通するのに対して『道行』『大明』は「幻」「野馬」「夢中人」の比喩のみで、内容的にも極めて簡潔である（対照表の 92）。『初会』には他経にない「鏡中像喩」「響喩」「光影喩」「尋香城喩」「变化事喩」が加わり、比喩の配列も他経と異なる。比喩の内容を具体的に陽炎喩を例にとり、『放光』と『道行』を比較してみる。『放光』は

善男子。譬如春節已過夏盛熱時熱有猛焰。愚夫逐之謂爲是水。追之不息呼當得水。於賢者意云何。是人所逐水者。爲從何所來。從東海西海南海北海從何海來。薩陀波倫菩薩對曰。熱時焰者尚非是水。何況從海而有來往。法上復言。善男子。彼凡夫爲熱渴所迫而起水想。追逐疲勞竟不得水。諸有起想。謂諸如來有往來者。亦是凡夫與彼無異。所以者何。莫以色身而觀如來。如來者法性。法性者亦不來亦不去。諸如來亦如是無來無去。⁴⁸⁷

善男子、譬えば春節已に過ぎ夏盛熱時に熱く猛焰有り。愚夫之を逐い是を水と爲して謂く。之を追い息^{やすま}ず呼びて當に水を得べし。賢者が意に於て云何。是の人逐う所の水は何所從り來る。東海西海南海北海從り何の海從り來るや。薩陀波倫菩薩對て曰く。熱時の焰は尚是れ水に非ず。何ぞ況んや海從り來往有らん。法上復て言く。善男子、彼の凡夫熱の爲に渴所に迫りて水想を起す。追逐し疲勞し竟に水を得ず。諸有の想を起し諸如來に往來有りと謂う者は亦た是の凡夫と彼は異無し。所以は何ぞ。色身を以て如來を觀る莫れ。如來は法性なり。法性は亦た來らず亦た去らず。諸如來も亦た是の如く來る無く去る無し。

これに対し、『道行』は

野馬本無所從來去亦無所至。佛亦如是。⁴⁸⁸

野馬本より從り來る所無し、去りて亦た至る所無し。佛も亦た是の如し。

とあるのみで、『放光』の内容の増加は明らかである。また、『放光』以降は諸仏の法身（法性）を説くのに対して、『道行』『大明』はこれを説かない。これについて梶山雄一先生も色身・法身なる仏陀の二身説が『八千頌』成立当初から存在したということは誤っているとしている⁴⁸⁹点とも符合する。ただし、

『八千頌』はその最古の形態においても、般若波羅蜜を「真如」と同一とし、またすでに仏陀の物理的身体と仏陀の本質としての真如とを明確に区別していた、といって差支えないと思われる。ただその区別にさいして、色身・法身ということばを最初期においては用いなかったのである。一中略—そして『八千頌』のある発展段階において「真如」の觀念が「仏経身」と結びついて「法身」の觀念を發展させるようになったことはきわめて自然な経過であつたと思われるとし、色身・法身という用語の成

立を 200 年前後と考えている⁴⁹⁰。

このように述べ、法身という言葉はないものの、仏陀の本質としての真如の意識は存在したとしている。

諸仏の不来不去が説かれた後（対照表の 103-106）、三千世界の震動、震動の理由が衆生の遠塵離垢と浄法眼を生じた為であること、常啼菩薩の歓喜と法上菩薩への報恩が『大品』を除く『蔵 18』以降の般若経において説かれるが、『道行』『大明』にはない。ただし『道行』『大明』には法上菩薩が般若波羅蜜を宣説した後に「曇無竭菩薩力に恩ず⁴⁹¹」「法來闍士威神力に恩ず⁴⁹²」といった表現が見られる。

『放光』以降の般若経では、シャクラから受け取った花を常啼菩薩が法上菩薩に供養し、自らを差し出す。また、長者女たちも車などの供具も法上菩薩に差し出すが、法上菩薩はこれらを一旦受け取った上で常啼菩薩に与える（対照表の 107-112）。『道行』『大明』でこの場面は法上菩薩が般若波羅蜜を宣説した後に展開される（対照表の 130-135）。

法上菩薩が説法の前に 7 年間宮中での三昧に入る場面（対照表の 114-115）は全ての般若経に共通する。これは釈尊が成道後座禅思惟の後説法を決意された経緯と符合する

『道行』『大明』では、諸仏の不来不去が説かれた後、常啼菩薩が六万の三昧を得ている（対照表の 113）が、『放光』以降の般若経にはない。『道行』には六万の三昧の内、無處所三昧から過去當来今現在悉等三昧までの 48 三昧が示されている。『放光』以降の般若経は法上菩薩が般若波羅蜜を宣説した後に六万、六百万、六十億の三昧を得ている。この時『道行』『大明』も再び六万の三昧を得ている（対照表の 136）。

シャクラが S たちの求法の心勇決せるを知り、S たちの血を香水に変える場面（対照表の 120）は『大品』を除く『蔵 18』以降の般若経に存在するが、『道行』『大明』にない。

全ての般若経が常啼菩薩の意を察し（対照表の 122）、法上菩薩を供養するためシャクラが曼陀羅花を常啼菩薩に与えている（対照表の 125）のだが、『道行』『大明』には地、池水などを化作する場面と、長者女たちの身体を平復する場面（対照表の 123-124）が存在する。

法上菩薩の宣説後、常啼菩薩たちが法上菩薩を供養し無数の菩薩が阿惟越致を得る場面（対照表の 130-132）は『道行』『大明』のみにある。

どのようにすれば仏の音声を聞くことが出来るかと常啼菩薩が法上菩薩に問い（対照表の 137）、法上菩薩が「其法は皆な因縁従り起る」ことを説き、仏の音声も仏身と音声が合会して得られると告げる（対照表の 138）。続けて種々の比喻により仏身の因縁所生を説く場面（対照表の 139-145）は『道行』『大明』にのみ存在し、『放光』以降の般若経にはない。これについて梶山雄一先生は『道行』と ASPP を比較して次の様に述べる。

不来不去と縁起を説く点においてこの両経は本質的に同じであるが、『道行経』の不来不去・幻・縁起の比喻は『サンスクリット本』に比して、数において勝っている。この理由を確実に説明することは不可能である。ただ、『サンスクリット本』の時代に応じた変化によって縁起の比喻が減少した、と考えるよりは、支婁迦讖訳が『道行経』の訳出にさいして加筆した、とする方が妥当であるようにわたくしには思える。その

一つの理由は支婁迦讖は『道行經』の訳者であるだけでなく、ほとんど同じところに、『般舟三昧經』三卷本をも漢訳していて、後者の比喻や三昧を前者に持ち込んだ可能性があるからである⁴⁹³。

就中「仏像」の記述（対照表の140）については

譬如佛般泥洹後有人作佛形像。人見佛形像無不跪拜供養者。其像端正姝好如佛無有異。人見莫不稱歎。莫不持華香繒綵供養者。賢者呼佛。神在像中耶。薩陀波倫菩薩報言。不在中。所以作佛像者。但欲使人得其福耳。不用一事成佛像。亦不用二事成。有金有點人。若有見佛時人佛。般泥洹後念。佛故作像。欲使世間人供養得其福。⁴⁹⁴

譬えば佛般泥洹後、人有りて佛形像を作り人佛形像を見て跪拜し供養せざる者無し。其像端正にして姝好佛の如く異有ること無し。人見て稱歎せざるは莫し。華香繒綵を持ちて供養せざる者莫し。賢者よ、佛神は像の中に在りや。薩陀波倫菩薩報て言く。中に在らず。佛像を作す所以は但だ人をして其の福を得せしめんと欲すのみ。一事を用いて佛像は成らず。亦た二事を用いて成らず。金有り、點人有りて、若し佛時に人が佛を見る有らば、佛般泥洹後、佛を念ず故に像を作す。世間人をして供養せしめ其の福を得せしめんと欲す。

仏涅槃後に仏像が作られ、それを礼拝する習慣が定着していたことを示している。その上で、この仏像すらも因縁所生なるものであるとしている。仏像の起源について高田修先生が「ガンダーラの場合は第一クシャーナ朝支配の前期、凡そ世紀後一世紀の末葉からであったと推定され、これに対してマトゥラーでは、その最も早い仏伝図も後二世紀の初頭より以前には遡り得なかったと見られる⁴⁹⁵」として以降、上記引用文の存在を根拠に八千頌般若經の成立を二世紀以降とする傾向が強かったが、これについて梶山雄一先生は「仏像の記述はサンスクリット原典にはなかったのに、仏像崇拜の盛んであった二世紀後半の中国に來た支婁迦讖が漢訳に際して挿入したと考えるべきではなかろうか⁴⁹⁶」として、この考え方とは一線を画していた。さらに、辛嶋静志先生は常啼菩薩求法譚をガンダーラ地方における仏像崇拜をひややかに見る僧が創ったものとして、次のように述べる。

179年に漢訳された『道行般若經』の原典は、おそらく遅くとも一世紀後半には成立していたと思われる。このことは、新出の八千頌般若經ガンダーラ語写本が紀元後47ー147年に遡ることからも証左される。ガンダーラの仏像もまさにその頃造られ始めたわけである。次々出現する仏像とその崇拜を目の前にして、『道行般若經』の原典の作者は、造像は無仏の時代の方便にすぎないと、その流行をシニカルに見ている。この記述が、『道行般若經』の焼き直しに他ならない支謙訳『大明度經』に対応文があるだけで、それ以降のバージョンに見えないのは、時代が下がると、造像と仏像崇拜が普遍化してしまい、もはやそれをシニカルに見ることがアナクロニズムと感じられ削られたと推定される。『道行般若經』・『大明度經』の常啼菩薩の物語は、無仏の時代における仏像崇拜に対して＜般若波羅蜜＞經卷供養の優位性を説くことが、重要なテーマとなっている。これに対して、後のバージョンではそのテーマがすっぱり抜け落ち、空

の思想を強調した抽象的・哲学的な内容になっている。筆者は、そこにガンダーラ地方における仏像興起の時代と、仏像が普遍となった時代の違いが見られるのではないか、と考える。⁴⁹⁷

ガンダーラ語写本の発見により八千頌般若経の成立を二世紀以降に下げる必要はなくなったと言えよう。

仏が教えを分布し十方人に安穩を得せしむと法上菩薩が常啼菩薩に説く場面から常啼菩薩と長者女たちが作仏を得る場面（対照表の 146-152）は『道行』『大明』のみに存在する。『放光』以降の般若経では常啼菩薩が三千世界で見仏聞法し仏国土に生じたとされる（対照表の 153-155）。なお、『道行』『大明』では長者女たちの変成男子が説かれ（対照表の 152）、『蔵 18』『蔵 25』『初会』『蔵 08』ASPP では常啼菩薩の有暇具足が説かれる（対照表の 155）。

『道行』『大明』に、作仏、見仏、般若波羅蜜を得んと欲するなら常啼菩薩の如くすべしと述べられる（対照表の 156）。これと同様の表現は『放光』以降の般若経には『仏母』を除き存在しない。ただし、常啼菩薩求法譚の冒頭部分で般若波羅蜜を求めんと欲せば常啼菩薩の如くすべしという内容は全ての般若経に存在する。『放光』以降の般若経においては、般若波羅蜜は菩薩に一切智（一切種智、一切智智）を得させるという表現になる。ただし、仏の対告者がスプーティとアーナンダに分かれる（対照表の 157-158）。スプーティに告げるのは『放光』（於：嘱累品）、『蔵 18』（於：嘱累品）、『大品』（於：法尚品）、『初会』（於：結勸品）、『小品』（於：嘱累品）。アーナンダに告げるのは『蔵 25』（於：嘱累品）、『仏母』（於：嘱累品）、『蔵 08』（於：嘱累品）、ASPP（於：嘱累品）。第 3 章の冒頭に述べたように常啼菩薩求法譚はスプーティへの最後の説示をもって終了する。対告者がスプーティのグループ（対照表の 157）において『蔵 18』はこの項がスプーティへの最後の説示にあたるため、嘱累品中のこの項をもって常啼菩薩求法譚が終了する。『放光』『大品』『初会』『小品』の場合はさらにスプーティへの仏の説示（対照表の 159）があり、『大品』は法尚品中において、『放光』『初会』『小品』は嘱累品中において常啼菩薩求法譚が終了する。対告者がアーナンダのグループ（対照表の 158）は、すでに常啼菩薩求法譚が終了している。このように章品の区切れ目に従って全ての常啼菩薩求法譚が終了しているわけではない。各経の常啼菩薩求法譚の終了箇所を表に示す。なお、品名は経によって異なるが表中においては便宜上「常啼品」「法上品」「嘱累品」とした。太野線は法上品と嘱累品の境を示した。

	常啼品	法上品	嘱累品			
『道行』	_____	_____	_____→	_____	_____	_____
『大明』	_____	_____	_____→	_____	_____	_____
『放光』	_____	_____	_____	_____→	_____	_____
『蔵 18』	_____	_____	_____→	_____	_____	_____
『大品』	_____	_____	_____→	_____	_____→	_____

『藏 25』	→						
『初会』	→						
『小品』	→						
『仏母』	→						
『藏 08』	→						
ASPP	→						
		対照表の番号	155	156	157	159	

第2節 完成時期の比定

『放光』以降にあって、『道行』『大明』に存在しない内容は以下の通り。

1. 「衆生の為に大明とならんと欲す」や「一切諸仏の法を集めんと欲す」「衆生の帰依所となる」「無礙の慧を得る」といった衆生済度、上求菩提の強い意志は『放光』以降において強調される。
2. 空、無相、無願（作）の三三昧は、『放光』以降の常啼菩薩求法譚に定着し常啼菩薩求法譚以前の章との整合性が保たれている。ただし、『道行』が「見十方諸佛三昧」を説く箇所では『六度』『常悲』と『大明』が同様の三昧を説き、『放光』以降の三昧は 11 から 62 に増えている。また、『道行』は六万の三昧も説いている。『道行』の段階から三三昧を超えた無数の三昧が説かれている点、『六度』『常悲』の段階から三昧を重視している点には注意しなくてはならない。
3. 法上菩薩の五欲具足と、五欲具足を衆生を度する方便と位置付ける考え方は、『放光』以降に定着している。
4. 法上菩薩の説法する場面を目にした常啼菩薩が禪樂を得る。
5. 般若波羅蜜を入れた函を諸天が供養したり、函そのものを封印する内容が『放光』以降にみられる点から、般若經典そのものが礼拝の対象としての位置づけを高めているのがわかる。
6. 法上菩薩を供養後、長者女達が般若波羅蜜と方便を完成しますようにとの誓願を立てている。
7. 諸仏の不来不去を説明する比喩の数と内容が、『放光』以降の方が豊富になっている。
8. 諸仏の法身（法性）が説かれる。
9. 諸仏の不来不去が説かれた後、三千世界の震動、震動の理由が衆生の遠塵離垢と浄法眼を生じた為であること、常啼菩薩の歓喜と法上菩薩への報恩が説かれる（厳密には『大品』を除く『藏 18』以降）。
10. 水のかわりに自らの血でもって説法の座の周囲を浄めた常啼菩薩たちの心勇決せる

知ったシャクラが血を香水に変える（厳密には『大品』を除く『蔵18』以降）。

11. 般若波羅蜜は一切智（一切種智、一切智智）を菩薩に得させると仏が告げる。

逆に、『道行』『大明』に存在して『放光』以降に存在しない内容もある。

1. この世での見仏聞法が叶わないことを嘆く（この内容は『六度』『常悲』とも共通する）。

2. 法上菩薩が常啼菩薩たちの来訪を歓迎する。

3. 法上菩薩を供養するためシャクラが曼陀羅花を常啼菩薩に与える際に地、池水などを化作し長者女たちの身体を平復する。

4. 法上菩薩が般若波羅蜜を宣説後、衆生が無数の経法を得、無数の菩薩が阿惟越致を得る。

5. 種々の比喻により仏身の因縁所生を説く（支婁迦讖による加筆の可能性が指摘されている）。

6. 種々の比喻の後、仏が十方人に安穩を得せしむと法上菩薩が告げる。

7. 過去、當来、現在諸仏の因縁所生なるを念じるなどして菩薩が仏を得ると法上菩薩が告げる。

8. 法上菩薩が仏身を説いた時、無数の菩薩が解得盡信之行を始めとする諸法を得、神変が生じ諸仏が法上菩薩を讃歎する。

9. 諸仏が當来世でSが作仏する時、迦摩迦提陀頗羅耶怛薩阿竭阿羅訶三耶三佛になるとの記別を与える。

10. 法上菩薩の世時における長者女達の変成男子が告げられる。法華経の「提婆達多品第十二」に説かれる龍女の変成男子が有名だが、部派仏教に対して女性であることが何ら成仏の妨げにならないという大乘の立場を、特に最初期の『道行』においては強調する必要性があったものと考えられる。この変成男子は『初会』『梵伽天品第五十二⁴⁹⁸』や『小品』『恒伽提婆品第十八⁴⁹⁹』といった常啼菩薩求法譚以外の章で受け継がれている。『道行』では常啼菩薩求法譚以前の章になく、この箇所でのみ説かれるのは常啼菩薩求法譚の在家者を大乘へ誘導する役割のためと考えられる。

『道行』『大明』に存在して『放光』以降になくなった内容が物語の展開を大きく左右するものではない。ただし、変成男子が『放光』以降の常啼菩薩求法譚で説かれなくなるのは、女性の成仏が世の中に定着し敢えて変成男子を強調する必要がなくなったものと考えられる。『放光』以降この世での見仏聞法が叶わないと嘆かなくなるのも、世間に大乘仏教が浸透した（少なくとも般若経を信奉する集団にはその自負があった）ためであろう。

以上の他に、『道行』『大明』と『放光』以降の内容が同じであっても展開される場面が異なる場合もある。常啼菩薩が自らや長者女達、供具等を差し出して、法上菩薩がこれらを受け取ったのち返す場面がそうである。

このように、『道行』『大明』の常啼菩薩求法譚を『放光』以降のそれと比較すると、内容の相違、増加、深化が確認できる。これらは般若経自体の小品系から大品系への増広に

伴うものとも考えることもできる。しかし、梶芳光運先生は「常啼菩薩品は『六度集經』から脱化して存在し、それを放光系統が付加し、また道行系統も添加し、従って別々に虚説ならざるを証するものとして付加されたのかもしれない⁵⁰⁰」として、『放光』の常啼菩薩求法譚が『道行』からの増広ではない可能性を示唆している。上記の検証によれば、求法譚の冒頭で常啼（悲）菩薩が見仏聞法が叶わないことを嘆く様子は、『六度』『常悲』『道行』『大明』にのみ存在し、『放光』以降には見られない。衆生済度、上求菩提の強い意志は『放光』以降において強調される。空、無相、無願（作）の三三昧は、『道行』『大明』の常啼菩薩求法譚以前の章品に存在していながら常啼菩薩求法譚に反映されず、『放光』以降に定着し常啼菩薩求法譚以前の章品との整合性が保たれている。また、法上菩薩の五欲具足と、五欲具足を衆生を度する方便と位置付ける考え方も『道行』『大明』には見られず、『放光』以降に定着している。この五欲具足とその方便化によって法上菩薩の在家性を伴う善知識像が完成する以上、すでに固まった骨子に肉付けがされたという次元でこれを捉えるわけにはいかない。これは五欲の対象を受けても決して執着しない不退転菩薩の姿である。世俗を捨てることによってではなく、世俗にありながら無執着によって不退転の位を得る大乘菩薩像の完成でもある。『放光』以降、般若經典そのものが礼拝の対象としての位置づけを高めている点、長者女達の誓願の存在、諸仏の法身（法性）が明示される点、菩薩による一切智等の獲得も確認できる。比喻や三昧の数にばらつきが見られるとしても、『放光』以降の常啼菩薩求法譚に構造上大きな差異がないことから、常啼菩薩求法譚の構造は『放光』において完成したと考えられる。また、スプーティへの説示や法上菩薩の五欲具足といった本生談にそぐわない項目を除けば、『道行』『大明』の前半の構造は『六度』『常悲』に近いことも対照表から明らかである。

これらの状況から、『道行』『大明』の常啼菩薩求法譚は大乘的本生経類⁵⁰¹から般若経の求法譚として構造が整うまでの中間形態という位置付けが相応しい。般若経への付加が『道行』『放光』いずれが早かったかという問題についても、『道行』への付加が早かったとの結論になる。

第5章 常啼菩薩求法譚の欠落

第1章で見たように、常啼菩薩求法譚は小品系、小品系、十万頌の般若諸經に存在する求法譚であるが、それら全てに残されているわけではない。『大般若波羅蜜多經』の五会から二会については、玄奘が初会に常啼菩薩求法譚を残してそれ以外を省略したと考えられている⁵⁰²。『般若波羅蜜鈔經』は鈔經の名が示す通り、抜き出して編纂された經である。梵本八千頌般若の第1～8章と第16～23章に相当する部分訳であるので常啼菩薩求法譚が最初から存在していなかったと考えられる。『宝徳藏般若波羅蜜經』は八千頌般若の内容を32章302の詩頌に要約したものである。sadāprarudita(常歡喜品第三十)14偈、dharmodgata(出法品第三十一)18偈、parīdanā(善護品第三十二)6偈が常啼菩薩求法譚に該当するが、他經同様の常啼菩薩求法譚は最初から存在していなかったと考えられる。Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā(梵本二万五千頌般若)と bstan 'gyur(論部)所蔵の shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa(蔵訳二万五千頌般若)の二經は本来二万五千頌般若の註釈とされる『現觀莊嚴論』⁵⁰³の構成に従って8章からなる。常啼菩薩求法譚は『現觀莊嚴論』の体系の中には位置づけられておらず⁵⁰⁴、これら二經にも最初から存在していなかったと考えられる。小品系小品系の断簡のみ残る經典、途中で途切れた經典については、もともと常啼菩薩求法譚が存在したかどうか確認することができない。ただし、小品系の最古層の『道行』に常啼菩薩求法譚が存在し、小品系も最古層の『放光』に常啼菩薩求法譚が存在するところから、もともと常啼菩薩求法譚が存在し後に欠落した可能性が高い。それ以外にも、小品系には『大明』『小品』『仏母』『蔵 08』ASPP に常啼菩薩求法譚が存在する⁵⁰⁵。小品系には、『蔵 18』『小品』『蔵 25』に常啼菩薩求法譚が存在する⁵⁰⁶。十万頌般若は『初会』に常啼菩薩求法譚が存在する。十万頌般若のみが古層の梵本・蔵訳に常啼菩薩求法譚がなく、後世の『初会』に常啼菩薩求法譚が存在しており、常啼菩薩求法譚が別行に流布していた可能性が指摘されている⁵⁰⁷。なお、筆者が確認した限りでは、蔵訳のナルタン版、ラサ版、シェルカル写本、ブダク写本の十万頌般若には常啼菩薩求法譚が存在するが、その原本は第1章に述べたように漢訳(『初会』)より後世のものである。この章の比較の対象としては『初会』を用いる。

第1節 問題の所在

般若經の増広期は紀元後100年から300年とされ⁵⁰⁸、なおかつ龍樹(150～250年)の『大智度論』に

摩訶衍甚多無量無限。如此中般若波羅蜜品有二萬二千偈。大般若品有十萬偈⁵⁰⁹。

摩訶衍は甚だ多く、無量無限なり。此の中般若波羅蜜品の如きは二萬二千偈有り。大般若品は十萬偈有り。

とあるため、3世紀前半には二万五千頌般若から十万頌般若への増広が完了しているのが

わかる。*Śatasāhasrikāprajñāpāramitā*（以下『梵本十万頌般若』）と *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*（以下『藏訳十万頌般若』）が増広直後の形態を留めているかどうかまでは明言できないものの、『梵本十万頌』が『初会』の原本より古い形態を留めていることが指摘され⁵¹⁰、『藏訳十万頌般若』が『初会』より『梵本十万頌般若』に一致するとともにされている⁵¹¹。古層の梵本・藏訳十万頌に常啼菩薩求法譚が存在せず、後世の『初会』に常啼菩薩求法譚が存在するのは何故であろうか。小論では般若諸経に説かれる「三智」を手がかりにしてこの問題を考えてみたい。考察の対象とするのは常啼菩薩求法譚が現存する以下の三経。

1. 一万八千頌から二万五千頌への展開期にあり⁵¹²、大品系般若で初めて三智を明示した『大品』
2. 『藏 25』
3. 『初会』

まず、般若諸経における三智の概要を確認する。渡辺章悟先生によると⁵¹³、

基本的には小品系般若では一切智は *sarvajña[-tā]* であり、この用法は一貫している。漢訳を見ると、羅什はこれを「薩婆若」「薩云若」と音訳し、あるいは「一切智」と意識する場合もある。一方、『放光般若』になると智慧の分析が進展し、智慧のいくつかの概念が分化するが、いまだハッキリした体系はない。智慧の三種については、同じ系統ではあるが、『放光』よりやや後代に成立した大品系般若の諸本において確立される。特に、『大品般若経』において一切智・道種智・一切種智という三智へと発展した。

①一切智 (*sarva-jñatā*) は声聞、縁覺二乗の智であり、十二処などの一切法を知る智。

②道種智 (*mārga-jñatā*) は菩薩の智であり、一切の道に通曉する。菩薩はこの智をもって三乗の道に通曉し、衆生を度する。

③一切種智 (*sarvākāra-jñatā*) は諸仏の智慧であり、その対象は一相⁵¹⁴、すなわち一切諸法の寂滅相⁵¹⁵である。仏はこの平等相⁵¹⁶の立場から、諸法の行⁵¹⁷類⁵¹⁸・相貌⁵¹⁹・名字⁵²⁰の差別相⁵²¹を如実に知る。

なお、一切智は薩婆若、薩婆若多、薩云若、薩芸若、薩芸然。道種智は一切道種智、道種慧、道智、道相智とも称される。注意すべきは、「大品系では薩婆若と云っても、時に一切智を、或は一切種智を意味し、特にそれは、大小両品一致の部分に認められるが、大品独自の箇所は薩婆若と云いつつ一切種智 *sarvākārajñatā* を説いている⁵²²」点である。『大智度論』には一切智と一切種智の差別の有無両説が述べられる⁵²³。

『初会』においては一切智・道相智・一切相智の三智が説かれる。この一切相智を説一切有部などが阿羅漢の智を表す語として用いたため、それと区別するために一切智智 (*sarvajñajñāna*) が三智から別立されたが、本来は一切相智と同じ意味とされる⁵²⁴。これらを踏まえ、『大品』『藏 25』『初会』の常啼菩薩求法譚のいずれかに三智が述べられる箇所を比較検証する。

第2節 三智による比較検証

＜第1場面＞

常啼菩薩（薩陀波崙菩薩）が東へと求法の旅に出る場面で次のような求法の心構えが説かれる。

『大品』

於空閑林中聞空中聲言。汝善男子。從是東行莫念疲極莫念睡眠。莫念飲食莫念晝夜。莫念寒熱莫念内莫念外。善男子。行時莫觀左右。汝行時莫壞身相。莫壞色相莫壞受想行識相。⁵²⁵

空閑林中に於て空中の聲を聞く。言く、汝善男子、是より東に行き疲極を念ずること莫れ、睡眠を念ずること莫れ、飲食を念ずること莫れ、晝夜を念ずること莫れ、寒熱を念ずること莫れ、内外を念ずること莫れ。善男子、行く時に左右を觀ること莫れ、汝行く時に身相を壞すること莫れ、色相を壞すること莫れ、受想行識相を壞すること莫れ⁵²⁶

『藏 25』

de shes rab kyi pha rol tu phyin pa tshol ba na / dgon pa na 'dug pa'i tshe bar snang
las 'di skad du rigs kyi bu shar phyogs su song shig dang / de nas shes rab kyi pha
rol tu phyin pa thos par 'gyur ro / ci nas kyad lus dal ba'i yid la byed pa mi skye ba
dang / rmugs pa dang gnyid kyi yid la byed pa mi skye ba dang / zas kyi yid la byed
pa mi skye ba dang / skom gyi yid la byed pa mi skye ba dang / mtshan mo'i yid la
byed pa mi skye ba dang / nyin bar kyi yid la byed pa mi skye ba dang / grang ba'i
yid la byed pa mi skye ba dang / tsha ba yid la byed pa mi skye ba de ltar song shig /
phyi rol dang nang gang la 'da sems ma 'jog shig / rigs kyi bu g.yon du lta shing
ma 'gro shig / g.yas su ma lta shig / nub phyogs dang / byang phyogs dang / bla
dang 'og dang mtshams⁵²⁷ rnam su lta zhing ma 'gro zhig / rigs kyi bu ci nas
kyang 'jig tshogs la mi g.yo ba dang / gzugs la mi g.yo ba dang / tshor ba dang / 'du
shes dang / 'du byed dang / rnam par shes pa la mi g.yob de ltar song shig / ⁵²⁸

彼は般若波羅蜜を尋ね求めて阿蘭若に住していた時、空中よりこの声を（聞いた）。善男子よ、東方に行くべし。その後、般若波羅蜜を聞くであろう。必ずや、汝は身体に怠惰の念に於て行いを生ぜず、昏沈と睡眠の念に於て行いを生ぜず、食の念に於て行いを生ぜず、渴きの念に於て行いを生ぜず、夜の念に於て行いを生ぜず、昼の念に於て行いを生ぜず、冷の念に於て行いを生ぜず、熱の念に於て行いを生ぜず、そのように行きなさい。外と内、どこにも心を置かず、善男子よ、右を見ながら行くことなかれ、右を見ず、西を、北を、上を、下を、四維を見ながら行くなかれ。善男子よ、身見⁵²⁹に動じず、色に動じず、受、想、行、識に動じず、そのように行きなさい。

『初会』

彼常樂居阿練若處。欸然聞有空中聲。曰咄善男子汝可東行。決定得聞甚深般若波羅蜜多。汝當行時莫辭疲倦。莫念睡眠。莫思飲食。莫想晝夜。莫怖寒熱。於内外法心莫散亂。行時不得左右顧視。勿觀前後上下四維。勿破威儀。勿壞身相。勿動於色。勿動受想行識。一中略— 勿動一切智。勿動道相智一切相智。⁵³⁰

彼れ常に樂うて阿練若處に居し欸然として空中に聲有るを聞く。曰く咄善男子、汝東に行く可し。決定して甚深般若波羅蜜多を聞くことを得ん。汝當に行くべき時に疲倦を辭すること莫れ、睡眠を念ずること莫れ、飲食を思ふこと莫れ、晝夜を想ふこと莫れ、寒熱を怖るること莫れ、内外法に於て心散亂すること莫れ、行く時左右顧視することを得ざれ、前後上下四維を觀ること勿れ、威儀を破ること勿れ、身相を壞すること勿れ、色に動ずること勿れ、受想行識に動ずること勿れ、一中略— 一切智に動ずること勿れ、道相智一切相智に動ずること勿れ。⁵³¹

『初会』にのみ三智が説かれ、三智にも動じてはならないとしている。

<第2場面>

空中の声に従うと告げた常啼菩薩を空中の声が稱賛し善知識について述べる。

『大品』

薩陀波崙菩薩復聞空中聲言。善哉善哉。善男子。汝於空無相無作之法應生信心。以離相心求般若波羅蜜。離我相乃至離知者見者相。當遠離惡知識。當親近供養善知識。何等是善知識。能說空無相無作無生無滅法及一切種智。令人心入歡喜信樂。是爲善知識。⁵³²

薩陀波崙菩薩は復空中の声を聞く。言く、善い哉善い哉、善男子、汝空無相無作の法に於て應に信心を生じ、離相を以て心に般若波羅蜜を求め、我相を離れ乃至知者見者相を離るべし、當に惡知識を遠離すべし、當に善知識に親近し供養すべし。何等をか是れ善知識となす、能く空無相無作無生無滅の法及び一切種智を説きて、人の心をして歡喜信樂に入らしむる、是を善知識と爲す。⁵³³

『藏 25』

sgra des rtag par rab tu ngu ba'i byang chub sems dpa' sems dpa' chen po la 'di skad smras so // rtag par rab tu ngu ba'i rigs kyi bu legs so // legs so // de nas yang rtag par rab tu ngu pa'i byang chub sems dpa' sems dpa' chen pos stong pa nyid dang / mtshan ma med pa dang / smon pa med pa'i sangs rgyas kyi chos la khyod kyis mos pa bskyed de / shes rab kyi pha rol tu phyin pa btsal bar bya'o // mtshan ma spangs pa dang / dngos po spangs pa dang / sems can du lta ba khyod kyis spang bar bya'o // rigs kyi bu khyod kyis sdig pa'i grogs po rnams spang bar bya'o // gang stong pa nyid dang / mtshan ma med pa dang smon pa med pa dang / mngon par 'du mi byed pa dang / ma byung ba dang / ma skyes pa dang / dngos po med pa dang / ma 'gags pa'i chos 'chad pa'i dge ba'i bshes gnyen dag bsnyen par bya / bsten par bya / bsnyen

その声は常啼菩薩摩訶薩にこのように言った。常啼なる善男子よ、善い哉善い哉。次にまた常啼菩薩摩訶薩は空・無相・無願の仏の教えに於て、汝は信解を生じて般若波羅蜜を探し求めるべきである。表相を捨て、存在を捨て、衆生を見ることを、汝は捨てるべきである。良家の子よ、汝は悪友を捨てるべきである。たとえ何であれ空であり、無相であり、無願であり、生滅の相無く、存在無く、生ぜず、存在せず、滅することのない教えを説く善友達に近づくべきであり、信奉すべきであり、仕えるべきである。

『初会』

時空中聲復語常啼菩薩摩訶薩言。善哉善哉。善男子。汝當於空無相無願甚深之法應生信解。汝應以離一切相心求深般若波羅蜜多。汝應以離我及有情命者生者養者士夫補特伽羅意生儒童作者受者知者見者相心求深般若波羅蜜多。汝善男子。於諸惡友應方便遠離。於衆善友應親近供養。若能爲汝善巧説空無相無願無生無滅無染無淨本寂之法。及能爲汝示現教導讚勵慶喜一切智智。是爲善友。⁵³⁵

時に空中の聲復た常啼菩薩摩訶薩に語て言はく、善哉善哉、善男子、汝當に空無相無願甚深の法に於て應に信解を生ずべし。汝應に一切相を離るる心を以て深般若波羅蜜多を求むべし、汝應に我及び有情命者生者養者士夫補特伽羅意生儒童作者受者知者見者相を離るる心を以て深般若波羅蜜多を求むべし、汝善男子、諸の惡友に於て應に方便して遠離すべし、衆の善友に於て應に親近し供養すべし、若し能く汝が爲に善巧に空無相無願無生無滅無染無淨本寂の法を説き及び能く汝が爲に一切智智を示現教導讚勵慶喜せば是れを善友と爲す。⁵³⁶

『大品』が一切種智を説き、『初会』が一切智智を説く。『藏 25』に三智は説かれない。

<第3場面>

「身を害してまで法上菩薩を供養して何の功德利益を得るのか」と長者女が常啼菩薩に尋ね、常啼菩薩がそれに答える場面では、

『大品』

我學是法學是道。得阿耨多羅三藐三菩提時。爲衆生作依止。當得金色身三十二相八十隨形好丈光無量明。大慈大悲大喜大捨四無所畏。佛十力四無礙智十八不共法六神通。不可思議清淨戒禪定智慧。得阿耨多羅三藐三菩提。於諸法中得無礙一切⁵³⁷智見。以無上法寶分布與一切衆生。⁵³⁸

我れ是の法を學し、是の道を學して阿耨多羅三藐三菩提を得る時に、衆生の爲に依止と作り、當に金色身三十二相八十隨形好、丈光無量明、大慈大悲大喜大捨、四無所畏、佛の十力四無礙智十八不共法、六神通不可思議清淨戒禪定智慧を得、阿耨多羅三藐三菩提を得て、諸法の中に於て一切無礙智見を得、無上法寶を以て一切の衆生に分布し與へん。⁵³⁹

『藏 25』

bu mo rigs kyi bu de ni gang la nged kyis bsilabs na / sems can thams cad rjes
su 'brang bar 'gyur ba dang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub
mngon par sangs rgyas nas / lus gser gyi kha dog lta bur 'gyur ba dang / skyes bu
chen po'i mtshan sum cu⁵⁴⁰ rtsa gnyis dang / dpe byad bzang po brgyad cu dang
/ 'od 'dom gang ba dang / 'od zer mtha 'yas pa dang / byams pa chen po dang / snying
rje chen po dang / dga' ba chen po dang / btang snyoms chen po dang / mi 'jigs pa
bzhi dang / so so yang dag par rig pa bzhi dang / de bzhin gshegs pa'i stobs bcu dang
/ sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa bco brgyad⁵⁴¹ dang / nyams par mi 'gyur ba'i
mngon par shes pa lnga dang / tshul khriims rnam par dag pa bsam gyis mi khyab
pa dang / ting nge 'dzin rnam par dag pa bsam gyis mi khyab pa dang / shes rab
rnam par dag pa bsam gyis mi khyab pa dang / gzhan yang sangs rgyas kyi chos
ma 'dres pa bsam gyis mi khyab pa rnams dang / bla na med pa yang dag par rdzogs
pa'i byang chub tu mngon par 'tshang rgya ba dang / gang sems can thams cad la
bgor yod pa / bla na med pa'i chos rin po che rab tu 'thob par 'gyur ba /⁵⁴²

娘よ、その善男子こそは私が学ぶ人であり、（私は）一切の衆生の依るべきところとなり、阿耨多羅三藐三菩提を証して、金色身の如くなり、三十二相、八十種好、一尋の光、無辺の光明、大慈、大悲、大喜、大捨、四無畏、四無礙智、如来の十力、仏陀の十八不共法、不毀の五神通、不可思議なる清浄戒、不可思議なる清浄な三昧、不可思議なる清浄な智慧、また不可思議なる仏陀の不共法、阿耨多羅三藐三菩提を現前に証覚し、一切の衆生に対して分布するためにある無上の法宝を完全に獲得するであろう。

『初会』

我得聞已如説修行。成熟有情嚴淨佛土。速證無上正等菩提。得金色身。具三十二大丈夫相。八十隨好圓滿莊嚴。常光一尋餘光無量。具佛十力四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八佛不共法。無忘失法恒住捨性。五淨眼六神通。不可思議清淨戒蘊定蘊慧蘊解脫蘊解脫智見蘊。無障智見。無上智見。得一切智道相智一切相智。具足一切無上法寶。分布施與一切有情。與諸有情作所依止。⁵⁴³

我れ聞くことを得已て説の如く修行し有情を成熟し佛土を嚴淨し速に無上正等菩提を證して金色身を得、三十二大丈夫相を具し八十隨好圓滿莊嚴し常光一尋餘光無量にして佛の十力四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八佛不共法、無忘失法恒住捨性、五淨眼六神通、不可思議清浄の戒蘊定蘊慧蘊解脫蘊解脫智見蘊、無障智見無上智見を具し、一切智道相智一切相智を得、一切の無上法寶を具足し、分ち布施して一切有情に與へ、諸の有情の與に依止する所と作らん。⁵⁴⁴

『初会』にのみ三智が説かれている。

<第4場面>

父母が「常啼菩薩とは何者か」と問うたのに対し長者女が常啼菩薩について説明する。その中で、第3場面で常啼菩薩が長者女に告げた内容が、長者女から父母に伝えられる。

『大品』

我當學是道得阿耨多羅三藐三菩提。爲一切衆生作依止。我當得金色身三十二相八十隨形好丈光無量明。大慈大悲大喜大捨四無所畏四無礙智十。佛十力十八不共法六神通。不可思議清淨戒禪定智慧。得阿耨多羅三藐三菩提。於諸法中得無礙一切⁵⁴⁵智見。以無上法寶分布與一切衆生。⁵⁴⁶

我れ當に是の道を學し、阿耨多羅三藐三菩提を得、一切衆生の爲に依止と作るべし。我れ當に金色身三十二相八十隨形好丈光無量明、大慈大悲大喜大捨四無所畏四無礙智、佛の十力十八不共法、六神通不可思議清淨戒禪定智慧を得、阿耨多羅三藐三菩提を得、諸法の中に於て一切無礙の智見を得、無上法寶を以て一切の衆生に分布し與ふべし。⁵⁴⁷

『藏 25』相当文なし

『初会』

我得聞已如説修行。成熟有情。嚴淨佛土。速證無上正等菩提。得金色身。具三十二大丈夫相。八十隨好圓滿莊嚴。常光一尋餘光無量。具佛十力四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八佛不共法。無忘失法恒住捨性。五淨眼六神通。不可思議清淨戒蘊定蘊慧蘊解脫蘊解脫智見蘊。無障智見。無上智見。得一切智道相智一切相⁵⁴⁸切。有足一切無上法寶。分布施與一⁵⁴⁹命爲情。與諸有情作所依止。⁵⁵⁰

我れ聞くことを得已て説の如く修行せば有情を成熟し佛土を嚴淨し速に無上正等菩提を證し金色身を得、三十二大丈夫相を具し八十隨好圓滿莊嚴し、常光一尋餘光無量にして佛の十力四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八佛不共法、無忘失法恒住捨性、五淨眼六神通、不可思議清淨の戒蘊定蘊慧蘊解脫蘊解脫智見蘊、無障智見、無上智見、一切智道相智一切相智を得、一切の無上法寶を具足し分ち布施して一切の有情に與へ、諸の有情の與に依止する所と作らん。⁵⁵¹

『大品』『初会』は第3場面と同じ内容を繰り返すが、『藏 25』は繰り返さない。『初会』にのみ三智が説かれる。

<第5場面>

長者女が父母に、供養のための財を与えるように、また常啼菩薩に付き従って法上菩薩（のもとへ向かうことを許してくれるように願う場面では、

『大品』

我亦求父母與諸侍女共汝俱去供養曇無竭菩薩說法者。共汝殖諸善根爲得如是等微妙清淨法。如汝所説。父母今聽我并五百侍女先所給者。亦聽我持衆妙華香瓔珞塗香末香衣服幡蓋伎樂金銀琉璃供養之具。與薩陀波崙菩薩共去。供養般若波羅蜜及曇無竭菩薩說法者。爲得如是等清淨微妙諸佛法故。⁵⁵²

我れ亦父母に諸の侍女と共に汝と俱に去て曇無竭菩薩說法者を供養せんことを求め、汝と共に諸の善根を殖え、是の如き等の微妙清淨の法を得んが爲に、汝の説く所の如くせんと。父母、今我れ并に五百侍女、先に給ふ所の者を聽したまへ、亦我に衆の妙華香瓔珞塗香末香、衣服幡蓋伎樂、金銀琉璃供養の具を持て、薩陀波崙菩薩と共に去て、般若波羅蜜及び曇無竭菩薩說法者を供養せんことを聽したまへ、是の如き等の清淨微妙の諸佛の法を得んが爲の故に。⁵⁵³

『藏 25』

bdag kyang 'di ltar sangs rgyas kyi chos bla na med pa thams cad mkhyen pa'i bar du gang khyod kyis bshad pa de lta bu'i sangs rgyas kyi chos rnams yongs su rdzogs par bya'o zhes smras so // de bas na yab yum nor mang po phal cher bdag la stsal te / bdag rigs kyi bu 'di dang lhan cig tu 'phags pa byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos kyis 'phags pa la mchod pa bgyid du mchi bar ci gnang / ⁵⁵⁴

私もまた、このように仏陀の無上の教えである一切智に至るまで、汝（常啼菩薩）が説明されたそのような仏陀の教えを完全に成就するでしょうと言いました。それゆえ、父母よ、巨万の財産をほとんど私に与え、私がこの善男子と共に聖なる法上菩薩摩訶薩に供養をなしに行くために何なりとお与え下さい。

『初会』

唯願父母多與珍財。及許我身并先事我五百侍女。持諸供具咸當隨從常啼菩薩往妙香城。禮敬供養甚深般若波羅蜜多及說法師法涌菩薩。爲得所說諸佛法故。⁵⁵⁵

唯だ願くは父母多く珍財を與へ及び我が身並びに先に我に事へし五百の侍女の諸の供具を持て咸く當に常啼菩薩に隨從して妙香城に往きて甚深般若波羅蜜多及び說法師法涌菩薩を禮敬し供養せんことを許したまへ、所説の諸佛法を得んが爲の故にと。⁵⁵⁶

『藏 25』にのみ一切智が説かれている。

<第 6 場面>

常啼菩薩と長者女たちが衆香城に到り、法上菩薩が七宝台を供養している様子を初めて見る。常啼菩薩が帝釈天にその理由を尋ね帝釈天がそれに答える場面では、

『大品』

釋提桓因答言。汝善男子不知耶。此是摩訶般若波羅蜜。是諸菩薩摩訶薩母。能生諸佛攝持菩薩。菩薩學是般若波羅蜜成就一切諸功德。得諸佛法一切種智。是時薩陀波崙即歡喜悅樂。問釋提桓因言。憍尸迦。是般若波羅蜜諸菩薩摩訶薩母。能生諸佛攝持菩薩。菩薩學是般若波羅蜜成就一切功德。得諸佛法一切種智。今在何處。⁵⁵⁷

釋提桓因答へて言く、汝善男子知らずや、此は是れ摩訶般若波羅蜜なり、是れ諸の菩薩摩訶薩の母にして能く諸佛を生じ、菩薩を攝持す、菩薩は是の般若波羅蜜を學して一切諸功德を成就し、諸佛法一切種智を得と。是の時に薩陀波崙即ち歡喜悅樂して釋提桓因に問ひて言く。憍尸迦、是の般若波羅蜜は諸の菩薩摩訶薩の母にして、能く諸

佛を生じ、菩薩を攝持す、菩薩は是の般若波羅蜜を學して一切の功德を成就し、諸佛法一切種智を得て、今何處に在りや。⁵⁵⁸

『藏 25』

lha'i dpang po brgya byin gyis / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag par
rab tu ngu ba la 'di skad smras so // rigs kyi bu khyod mi shes sam / 'di ni shes rab
kyi pha rol du phyin pa ste / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi gces
pa'i yum / skyed par mdzad pa bskrun pa / gtso mo yin te gang la bsalabs na / byang
chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams yon tan thams cad kyi pha rol du phyin pa
dang / sangs rgyas kyi chos thams cad dang / thams cad mkhyen pa nyid thob
par 'gyur ba'o / de skad smras pa dang / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po
rtag par rab tu ngu bas / lha'i dbang po brgya byin la 'di skad smras so // kau shi ka
shes rab kyi pha rol tu phyin pa byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi
gces pa'i yum skyed par mdzad bskrun pa'i gtso mo de gang na bzhugs / ⁵⁵⁹

神々の主カウシカが常啼菩薩摩訶薩にこのように告げた。善男子よ、汝は知らずや。これこそが般若波羅蜜であり、諸菩薩摩訶薩の慈母である。（諸菩薩摩訶薩を）産み、育てる。本尊であり、どこでも（それを）学ぶならば、諸菩薩摩訶薩は一切の功德の完成と、仏陀の一切の教えと、一切智を得るのである。そのように告げた後に、常啼菩薩摩訶薩は神々の主、カウシカにこのように言った。カウシカよ、諸菩薩摩訶薩の慈母であり、（諸菩薩摩訶薩を）産み、育てるその本尊である般若波羅蜜はどこにありますか。

『初会』

天帝釋曰。大士。今者豈不知耶。於此臺中有無上法。名深般若波羅蜜多。是諸如來應正等覺及諸菩薩摩訶薩母。能生能攝一切如來應正等覺及諸菩薩摩訶薩衆。若菩薩摩訶薩。能於此中精勤修學。速到一切功德彼岸。速能成辦一切佛法。速能證得一切智智。由是因緣我等於此與諸眷屬恭敬供養。常啼菩薩聞已歡喜。尋聲復問天帝釋言。如是所說甚深般若波羅蜜多今在何處。⁵⁶⁰

天帝釋曰はく、大士、今豈に知らざる耶、此の臺の中に於て無上の法有り、深般若波羅蜜多と名づく。是れ諸の如來應正等覺及び諸の菩薩摩訶薩の母にして一切如來應正等覺及び諸の菩薩摩訶薩衆を能く生じ能く攝す。若し菩薩摩訶薩能く此の中に於て精勤修學せば速に一切功德の彼岸に到り、速に能く一切の佛法を成辦し、速に能く一切智智を證得す。是の因緣に由りて我れ等此に於て諸の眷屬と恭敬供養すと。常啼菩薩聞き已て歡喜し聲に尋で復た天帝釋に問ふて言はく、是の如き所說の甚深般若波羅蜜多は今何處に在るや。⁵⁶¹

『大品』に一切種智、『藏 25』に一切智、『初会』に一切智智が説かれる。

<第 7 場面>

次は、法上菩薩が七年間の瞑想から起ちて説法せんとする時、常啼菩薩は説法の間を水によって清めようとするのだが悪魔の妨害にあう場面で次のように述べられる。

『大品』

魔作是念。薩陀波崙菩薩求水不得。於阿耨多羅三藐三菩提。乃至生一念劣心異心。則智慧不照善根不增。於一切智而有稽留。⁵⁶²

魔是の念を作す、薩陀波崙菩薩は水を求めても得ず、阿耨多羅三藐三菩提に於て、乃至一念劣心異心を生ずれば、則ち智慧照さず、善根増さず、一切智に於て稽留する有らんと。⁵⁶³

『藏 25』

de nas byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag par rab tu ngu ba / sa phyogs
de chag chag gdab pa'i phyir kho ra khor yug tu chu btsal na / sa phyogs de chag
chag gdab pa'i chu bdud sdig to can gyis ci nas kyang byang chub sems dpa' sems
dpa' chen po rtag par rab tu ngu ba chu ma rnyed nas / sems la sdug bsngal ba dang
/ yid mi dga' ba dang / sems gzhan du gyur te / de'i dge ba'i rtsa ba med par gyur
cing / mchod pa de yang ngan par 'gyur ba de lta bur bya ba'i phyir / chu de med pa
byas pas chu ma rnyed par gyur to // ⁵⁶⁴

それから常啼菩薩摩訶薩は、その場所に撒いて供養するために周囲に水を探すものの、その場所に埃を鎮めようと撒く水は、罪障を持つ魔によって、どうしても常啼菩薩摩訶薩は水を得ることができず、心に苦しみが生じ、心に歓喜なく、異心生じ、彼の善根を消し、その供養もまた劣る。そのようになるために（魔が）その水をなくしたため水を見つけることができなくなった。

『初会』

魔作是念。常啼菩薩求水不得。愁憂苦惱疲倦羸劣心或變異。便於無上正等菩提。善根不增智慧不照。於一切智而有稽留。則不能空我之境界。⁵⁶⁵

魔是の念を作さく、常啼菩薩水を求めて得ず愁憂苦惱疲倦し羸劣の心或は變異し便ち無上正等菩提に於て善根増さず智慧照さず一切智に於て稽留有らば則ち我れの境界を空ずること能はざらんと。⁵⁶⁶

「一切智に於て稽留」という表現が『大品』と『初会』に見られる。三智の構造が前提となっており、このような妨害によって声聞、縁覚の智である一切智に常啼菩薩を留め置こうとしているのがわかる。『藏 25』にこの表現は見られない。

<第 8 場面>

法上菩薩の説法の間では、

『大品』

善男子。諸法等故當知般若波羅蜜亦等。諸法離故當知般若波羅蜜亦離。諸法不動故當知般若波羅蜜亦不動。諸法無念故當知般若波羅蜜亦無念。諸法無畏故當知般若波羅蜜

亦無畏。諸法一味故當知般若波羅蜜亦一味。諸法無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。諸法無生故當知般若波羅蜜亦無生。諸法無滅故當知般若波羅蜜亦無滅。虛空無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。大海水無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。須彌山莊嚴故當知般若波羅蜜亦莊嚴。虛空無分別故當知般若波羅蜜亦無分別。色無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。受想行識無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。地種無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。水種火種風種無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。空種無邊故當知般若波羅蜜亦無邊。如金剛等故當知般若波羅蜜亦等。諸法無分別故當知般若波羅蜜亦無分別。諸法性不可得故當知般若波羅蜜性亦不可得。諸法無所有等故當知般若波羅蜜亦無所有等。諸法無作故當知般若波羅蜜亦無作。諸法不可思議故。當知般若波羅蜜亦不可思議。⁵⁶⁷

善男子、諸法等しきが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦等しと。諸法離るるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦離ると。諸法不動なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦不動なりと。諸法無念なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無念なりと。諸法無畏なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦た無畏なりと。諸法一味なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦一味なりと。諸法無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。諸法無生なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無生なりと。諸法無滅なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無滅なりと。虛空無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。大海水無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。須彌山莊嚴なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦莊嚴なりと。虛空無分別なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無分別なりと。色無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。受想行識無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。地種無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。水種火種風種無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。空種無邊なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無邊なりと。如金剛等しきが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦等しと。諸法無分別なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無分別なりと。諸法性不可得なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜性も亦不可得なりと。諸法無所有等なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無所有等なりと。諸法無作なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦無作なりと。諸法不可思議なるが故に當に知るべし、般若波羅蜜も亦不可思議なりと。⁵⁶⁸

『藏 25』

de la byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos kyis 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i chos 'chad pa ni 'di lta ste / chos thams cad mnyam pa nyid pas / shes rab kyi pha rol tu phyin pa mnyam pa nyid do // chos thams cad rnam par dben pas / shes rab kyi pha rol tu phyin pa rnam par dben no // chos thams cad mi g.yo ba nyid kyi phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa mi g.yo ba nyid do // chos thams cad sems pa med pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa sems pa med pa nyid do // chos thams cad mnan pa med pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa

mnan pa med pa nyid do // chos thams cad ro gcig pa'i phyir/ shes rab kyi pha rol tu
 phyin pa ro gcig pa nyid do // chos thams cad mtha' yas pa'i phyir / shes rab kyi pha
 rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do // chos thams cad skye ba med pa'i phyir / shes
 rab kyi pha rol tu phyin pa skye ba med pa nyid do // chos thams cad 'gag pa med
 pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'gag pa med pa nyid do // nam mka'
 mtha' yas pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do // rgya
 mtsho mtha' yas pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do //
 ri rab lta bur rnam pa sna tshogs pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa rnam
 pa sna tshogs pa nyid do // nam mkha' ltar rnam par mi rtog pa'i phyir / shes rab
 kyi pha rol tu phyin pa rnam par mi rtog pa nyid do // gzugs mtha' yas pa'i phir /
 shes rab kyi pha rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do // de bzhin du tshor ba dang
 / 'du shes dang / 'du byed dang / rnam par shes pa mtha' yas pa'i phyir / shes rab kyi
 pha rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do // sa'i khams mtha' yas pa'i phyir / shes
 rab kyi pha rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do // de bzhin du chu'i khams dang /
 me'i khams dang / rlung gi khams mtha' yas pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu
 phyin pa mtha' yas pa nyid do // nam mkha'i dbyings mtha' yas pa'i phyir / shes rab
 kyi pha rol tu phyin pa mtha' yas pa nyid do // rdo rje lta bur chos thams cad
 mnyam pa nyid du gyur pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa mnyam pa nyid
 do // chos thams cad 'jig pa med pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'jig pa
 med pa nyid do // chos thams cad dmigs su med pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu
 phyin pa dmigs su med pa nyid do // chos thams cad rnam par 'byed pa mnyam pa
 nyid kyi phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa mnyam pa nyid do // chos thams
 cad g.yo ba med pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa g.yo ba med pa nyid do /
 / chos thams cad bsam gyis mi khyab pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa
 bsam gyis mi khyab pa nyid du rig par bya'o //⁵⁶⁹

そこで法上菩薩摩訶薩が般若波羅蜜の教えを説くのは次の通りである。あらゆるもの
 が平等であるが故に、般若波羅蜜も平等である。あらゆるものが離れているが故に、
 般若波羅蜜も離れている。あらゆるものが不動なるが故に、般若波羅蜜も不動である。
 あらゆるものが無念なるが故に、般若波羅蜜も無念である。あらゆるものが無畏なる
 が故に、般若波羅蜜も無畏である。あらゆるものが一味なるが故に、般若波羅蜜も一
 味である。あらゆるものが無辺なるが故に、般若波羅蜜も無辺である。あらゆるもの
 が無生なるが故に、般若波羅蜜も無生である。あらゆるものが無滅なるが故に、般若
 波羅蜜も無滅である。虚空無辺なるが故に、般若波羅蜜も無辺である。大海無辺なる
 が故に、般若波羅蜜も無辺である。スメール山の如く多様なるが故に、般若波羅蜜も
 多様である。虚空の如く無分別なるが故に、般若波羅蜜も無分別である。色無辺なる
 が故に、般若波羅蜜も無辺である。同様に受、想、行、識も無辺であるが故に、般若

波羅蜜も無辺である。地大無辺なるが故に、般若波羅蜜も無辺である。同様に、水大、火大、風大も無辺なるが故に、般若波羅蜜も無辺である。空大無辺なるが故に、般若波羅蜜も無辺である。金剛の如くあらゆるものが等しきが故に、般若波羅蜜も等しい。あらゆるものが不壊なるが故に、般若波羅蜜も不壊である。あらゆるものが不可得なるが故に、般若波羅蜜も不可得である。あらゆるものが無分別なるが故に、般若波羅蜜も無分別である。あらゆるものが不変動なるが故に、般若波羅蜜も不変動である。あらゆるものが不可思議なるが故に、般若波羅蜜も不可思議であると知られるべきである。

『初会』

善男子。一切法平等故當知般若波羅蜜多亦平等。一切法遠離故當知般若波羅蜜多亦遠離。一切法不動故當知般若波羅蜜多亦不動。一切法無念故當知般若波羅蜜多亦無念。一切法無畏故當知般若波羅蜜多亦無畏。…善男子。五眼無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。六神通無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。佛十力無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八不共法無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。無忘失法無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。恒住捨性無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。一切智無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。道相智一切相智無邊故當知般若波羅蜜多亦無邊。⁵⁷⁰
善男子、一切法平等なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た平等なり。一切法遠離なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た遠離なり。一切法不動なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た不動なり。一切法無念なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無念なり。一切法無畏なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無畏なり。…善男子、五眼無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。六神通無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。佛の十力無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八不共法の無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。無忘失法無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。恒住捨性無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。一切智無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。道相智一切相智無邊なるが故に當に知るべし般若波羅蜜多も亦た無邊なり。⁵⁷¹

『初会』にのみ三智が説かれている。

<第9場面>

常啼菩薩が法上菩薩の説法を聞いた後で諸三昧を得る場面では、

『大品』

是時薩陀波崙菩薩摩訶薩。即於坐處得諸三昧。所謂諸法等三昧。諸法離三昧。不動三昧。無念三昧。諸法無畏三昧。諸法一味三昧。諸法無邊三昧。諸法無生三昧。諸法無滅三昧。虛空無邊三昧。大海水無邊三昧。須彌山莊嚴三昧。虛空無分別三昧。色無邊

三昧。受想行識無邊三昧。地種無邊三昧。水種火種風種空種無邊三昧。如金剛等三昧。諸法無分別三昧。諸法不可思議三昧。如是等得六百萬諸三昧門。⁵⁷²

是の時、薩陀波崙菩薩摩訶薩は即ち坐處に於て諸三昧を得たり。謂ゆる諸法等三昧、諸法離三昧、不動三昧、無念三昧、諸法無畏三昧、諸法一味三昧、諸法無邊三昧、諸法無生三昧、諸法無滅三昧、虛空無邊三昧、大海水無邊三昧、須彌山莊嚴三昧、虛空無分別三昧、色無邊三昧、受想行識無邊三昧、地種無邊三昧、水種火種風種空種無邊三昧、如金剛等三昧、諸法無分別三昧、諸法不可思議三昧、是の如き等の六百萬の諸三昧門を得たりと。⁵⁷³

『藏 25』

de nas byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag par rab tu ngu ba de bzhin du
'dug pa las // de'i tshe chos thams cad mnyam pa nyid yin pa'i phyir / chos thams
cad mnyam pa nyid ces bya ba'i ting nge 'dzin nges par byed⁵⁷⁴ do // chos thams cad
rnam par dben pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos thams cad g.yo ba med pa
zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos thams cad sems pa med pa zhes bya ba'i ting
nge 'dzin dang / chos thams cad mi non pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos
thams cad ro gcig pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos thams cad mtha' yas pa
zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos thams cad skye ba med pa zhes bya ba'i ting
nge 'dzin dang / chos thams cad 'gag pa med pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang /
nam mkha' mtha' yas pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / rgya mtsho mtha' yas pa
zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / ri rab rnam pa sna tshogs pa zhes bya ba'i ting
nge 'dzin dang / nam mkha' lta bu zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / gzugs mtha'
yas pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / tshor ba dang / 'du shes dang / 'du byed
dang / rnam par shes pa mtha' yas pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / sa'i khams
mtha' yas pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chu'i khams dang / me'i khams dang
/ rlung gi khams mtha' yas pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / nam mkha'i khams
mtha' yas pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / rdo rje lta bu zhes bya ba'i ting nge
'dzin dang / chos thams cad mi phyed pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos
thams cad kyi ngo bo nyid dmigs su med pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos
thams cad rnam par 'jig pa mnyam pa nyid ces bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos
thams cad spyod pa med pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin dang / chos thams cad bsam
gyis mi khyab pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin rnams⁵⁷⁵ shes rab kyi pha rol tu phyin
pa bshad pa na rab tu thob par 'gyur⁵⁷⁶ te/ de la sogs pa ting nge 'dzin gyi sgo stong
phrag drug cu⁵⁷⁷ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag par rab tu ngu bas
rab tu thob par gyur to/ / ⁵⁷⁸

その時、常啼菩薩摩訶薩も同様に座っていたのだが、ちょうどその時、あらゆるものが平等であるが故に、あらゆるものが平等であるという三昧に住した。あらゆるもの

は離れているという三昧、あらゆるものが不動であるという三昧、あらゆるものが無念であるという三昧、あらゆるものが無畏であるという三昧、あらゆるものが一味であるという三昧、あらゆるものが無辺であるという三昧、あらゆるものが無生であるという三昧、あらゆるものが無滅であるという三昧、虚空が無辺であるという三昧、大海が無辺であるという三昧、スメール山が多様であるという三昧、虚空の如くであるという三昧、色が無辺であるという三昧、受、想、行、識も無辺であるという三昧、地大が無辺であるという三昧、水大、火大、風大が無辺であるという三昧、空大が無辺であるという三昧、金剛の如きであるという三昧、あらゆるものが不変であるという三昧、あらゆるものの自性が無所縁であるという三昧、あらゆるものが相において滅することが平等であるという三昧、あらゆるものが無所行であるという三昧、あらゆるものが不可思議であるという三昧である般若波羅蜜を（法上菩薩が）説いた時、（常啼菩薩は）完全に獲得するであろうし、それら六万の三昧門を常啼菩薩摩訶薩は完全に獲得した。

『初会』

爾時常啼菩薩摩訶薩。聞説般若波羅蜜多差別句義。即於座前得六十億三摩地門。所謂諸法平等三摩地。諸法遠離三摩地。諸法不動三摩地。諸法無念三摩地。諸法無畏三摩地。諸法無懼三摩地。諸法一味三摩地。諸法無際三摩地。...一切智道相智一切相智無邊三摩地。⁵⁷⁹

爾の時常啼菩薩摩訶薩般若波羅蜜多の差別の句義を説くを聞きて即ち座前に於て六十億三摩地門を得たり。所謂諸法平等三摩地、諸法遠離三摩地、諸法不動三摩地、諸法無念三摩地、諸法無畏三摩地、諸法無懼三摩地、諸法一味三摩地、諸法無際三摩地、...一切智道相智一切相智無邊三摩地。⁵⁸⁰

『初会』にのみ三智が説かれている。

<第 10 場面>

常啼菩薩が求法の行果として見仏聞法を得た後、仏陀がスプーティに経巻の受持等を告げる場面では

『大品』

須菩提。當知是般若波羅蜜因縁。能成就菩薩摩訶薩一切功德得一切種智。以是故。須菩提。諸菩薩摩訶薩若欲學六波羅蜜。欲深入諸佛智慧。欲得一切種智。應受持般若波羅蜜讀誦正憶念。廣爲他人説亦書寫經卷。供養尊重讚歎香華乃至伎樂。何以故。般若波羅蜜是過去未來現在十方諸佛母。十方諸佛所尊重故⁵⁸¹

須菩提當に知るべし、是の般若波羅蜜の因縁は能く菩薩摩訶薩の一切の功德を成就し、一切種智を得と。是を以ての故に、須菩提諸の菩薩摩訶薩にして若し六波羅蜜を学せんと欲し、深く諸仏の智慧に入らんと欲し、一切種智を得んと欲すれば、應に般若波羅蜜を受持し読誦し正憶念し、廣く他人の為に説き、亦経巻を書写し供養し尊重し讚

歎し、香華乃至伎樂もてすべし。何を以ての故に。般若波羅蜜は、是れ過去未来現在十方諸仏の母にして、十方諸仏の尊重する所なるが故に。⁵⁸²

『藏 25』

de nas bcom ldan 'das kyis tshe dang ldan pa kun dga' bo la 'di skad ces bka' stsal to
// kun dga' bo rnam grangs 'dis 'di ltar rig par bya'o // shes rab kyi pha rol tu phyin
pa ni byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi thams cad mkhyen pa'i ye
shes thob par byed pa'o // de bas na kun dga' bo byang chub sems dpa' sems dpa'
chen po thams cad mkhyen pa'i ye shes thob par 'dod pas / shes rab kyi pha rol tu
phyin pa 'di la spyad par bya'o // de nas yang bcom ldan 'das kyis tshe dang ldan pa
kun dga' bo la bka' stsal pa / kun dga' bo khyod kyis byang chub sems dpa' sems
dpa' chen po rnams la phan gdags pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di
gzung zhig / chongs shig / lhogs shig / kun chub par gyis shig / gzhan la yang rgyas
bar ston cig / kun dga' bo shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di ni byang chub sems
dpa' sems dpa' chen po rnams kyis kyang mnyan par bya/ gzung bar bya / bcang bar
bya / klag par bya / kun chub par bya / bsrag par bya / bstan par bya / bshad par
bya / kha ton du bya / rab tu bsgom par bya ste / de bzhin gshegs pa'i byin gyis⁵⁸³
brlabs kyis chung du na / glegs bam chen po la yi ge gsal bar bris te me tog dang /
bdug pa dang / spos dang / phreng pa dang / byug pa dang / phye ma dang / gos dang
/ gdugs dang / rgyal mtshan dang / ba dan dang / kho ra khor yug tu yang mar me'i
phreng ba rnam pa du mas mchod cing / rim gror bya / bla mar bya / bsti⁵⁸⁴ stang
du bya / mchod par bya / brjed par bya / gus par bya ste / 'di ni ngas rjes su gdams⁵⁸⁵
pa'o // de ci'i phyir zhe na / kun dga' bo / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po
rnams kyi bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub ni shes rab kyi pha
rol tu phyin pa la rag lus ba'i phyir ro / /⁵⁸⁶

それから、世尊はアーナンダ長老にこのように告げられた。アーナンダよ、この異なる面においても、このようにわかるべきである。般若波羅蜜は諸菩薩摩訶薩の一切智を獲得させる。それゆえ、アーナンダよ、一切智を獲得することを望む菩薩摩訶薩はこの般若波羅蜜を行ずるべきである。それから、世尊はアーナンダ長老にお答えになった。アーナンダよ、汝は諸菩薩摩訶薩に利益を与える故に、この般若波羅蜜を受持しなさい。記憶しなさい。読誦しなさい。一切を習得しなさい。他人にも宣布しなさい。アーナンダよ、この般若波羅蜜とは、諸菩薩摩訶薩によってもまた聞かれるべきである。受持されるべきである。憶念されるべきである。読まれるべきである。一切を習得されるべきである。宣説されるべきである。教えられるべきである。説明されるべきである。唱えられるべきである。正しく思惟されるべきである。如来の鼓舞によって得られたものなので、大きな書物に文字を明瞭に書いた上で、花と、焼香と、香と、花輪と、塗香と、抹香と、衣服と、傘蓋と、幢幡と、旗と、周囲にもまた、

燈明であるところの（燈明のかわりの）種々の花環を下げて供養し、恭敬し、敬い、崇め、供養し、称賛し、尊敬されるべきであり、これ（般若波羅蜜）は我々が伝えた教訓である。それは何故かと問うならば、アーナンダよ、諸菩薩摩訶薩の阿耨多羅三藐三菩提は般若波羅蜜に依るが故である。

『初会』

善現。當知由是理趣甚深般若波羅蜜多威徳殊勝。令諸菩薩速能引得一切智智。是故善現。若菩薩摩訶薩欲學六種波羅蜜多令速圓滿。欲具通達諸佛境界。欲得諸佛自在神通。欲疾證得一切智智。欲能畢竟利益安樂一切有情。應學如是甚深般若波羅蜜多。應於如是甚深般若波羅蜜多恭敬聽聞受持讀誦。究竟通利如説修行。如理思惟甚深義趣。書寫流布爲他解説。應以種種上妙花鬘塗散等香衣服瓔珞寶幢幡蓋伎樂燈明。及餘種種珍奇雜物。供養恭敬尊重讚歎。所以者何。由此所説甚深般若波羅蜜多。是諸如來應正等覺眞生養母。是諸菩薩摩訶薩衆眞軌範師。一切如來應正等覺咸共尊重恭敬讚歎。一切菩薩摩訶薩衆無不供養精勤修學。是爲如來眞實教誡。⁵⁸⁷

善現當に知るべし、是の理趣甚深般若波羅蜜多の威徳殊勝なるに由り諸の菩薩をして速に能く一切智智を引得せしむと。是の故に善現、若し菩薩摩訶薩六種波羅蜜多を學して速に圓滿せしめんと欲し、具さに諸佛の境界に通達せんと欲し、諸佛の自在神通を得んと欲し、疾く一切智智を證得せんと欲し、能く畢竟一切有情を利益安樂せんと欲せば應に是の如き甚深般若波羅蜜多を學すべし。應に是の如き甚深般若波羅蜜多に於て恭敬聽聞し受持讀誦し究竟通利し説の如く修行し理の如く甚深義趣を思惟し書寫流布して他の爲に解説すべし。應に種種上妙の花鬘塗散等の香衣服瓔珞寶幢幡蓋伎樂燈明及び餘の種種珍奇の雜物を以て供養恭敬尊重讚歎すべし。所以は何ん。此の所説の甚深般若波羅蜜多は是れ諸の如來應正等覺の眞の生養母にして是れ諸の菩薩摩訶薩衆の眞の軌範師なるに由り一切如來應正等覺は咸く共に尊重恭敬讚歎し一切の菩薩摩訶薩衆は供養し精勤修學せざるは無く、是れは爲れ如來の眞實の教誡なればなりと。⁵⁸⁸

『大品』に一切種智が説かれ、『初会』に一切智智が説かれている。『大品』『初会』がスプーティへの説示であるのに対して、『藏 25』は、スプーティへの説示が終わった後のアーナンダへの説示である。スプーティへの最後の説示をもって常啼菩薩求法譚は終了するので、『藏 25』のこの部分は常啼菩薩求法譚の一部ではないことになる。

以上、比較した結果をまとめると次のようになる。

	第 1 場面	第 2 場面	第 3 場面	第 4 場面	第 5 場面
『大品』		一切種智			
『藏 25』					thams cad mkhyen pa (一切智)
『初会』	一切智 道相智 一切相智	一切智智	一切智 道相智 一切相智	一切智 道相智 一切相智	

	第 6 場面	第 7 場面	第 8 場面	第 9 場面	第 10 場面
『大品』	一切種智	一切智に於て稽留			一切種智
『藏 25』	thams cad mkhyen pa nyid(一切智)				thams cad mkhyen pa'i ye shes(一切智智)常啼 菩薩求法譚終了後のア ーナンダへの付嘱の部分
『初会』	一切智智	一切智に於て稽留	一切智 道相智 一切相智	一切智 道相智 一切相智	一切智智

第 3 節 常啼菩薩求法譚以前の章との整合性

以下、常啼菩薩求法譚とそれ以前の章との整合性を確認する。『大品』には

佛告須菩提。薩婆若是一切聲聞辟支佛智。道種智是菩薩摩訶薩智。一切種智是諸佛智。
589

佛須菩提に告げ給はく。薩婆若は是れ一切聲聞辟支佛の智。道種智は是れ菩薩摩訶薩の智。一切種智は是れ諸佛の智なり。⁵⁹⁰

とあり、三智が確立しているのがわかる。常啼菩薩求法譚には道種智は見られないものの、一切智と一切種智が確認でき、とりわけ第 7 場面の「一切智に於て稽留する」という表現は、悪魔が常啼菩薩をして声聞縁覚の智である一切智に留めようとしているのであるから、三智の成立を前提としなければありえない表現である。従って常啼菩薩求法譚にも三智の認識があったものと考えられる。

『初会』の常啼菩薩求法譚以前の章には

復次舍利子若菩薩摩訶薩欲疾證得一切智智。應學般若波羅蜜多。若菩薩摩訶薩。欲疾圓滿一切智。道相智。一切相智。應學般若波羅蜜多⁵⁹¹

復た次に舍利子、若し菩薩摩訶薩疾く一切智智を證得せんと欲せば、應に般若波羅蜜多を學すべし。若し菩薩摩訶薩疾く一切智道相智一切相智を圓滿せんと欲せば、應に般若波羅蜜多を學すべし。⁵⁹²

とあり、三智、一切智智が説かれているのが確認できる。常啼菩薩求法譚に於ても三智、一切智智が説かれているので、常啼菩薩求法譚以前の章との整合性が保たれていることになる。

『藏 25』の常啼菩薩求法譚以前の章を確認したところ、

thams cad shes pa nyid ni thams cad shes pa nyid kyis stong / lam gyi rnam pa shes pa nyid ni lam gyi rnam pa shes pa nyid kyis stong / rnam pa thams cad mkhyen pa

nyid ni rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyis stong ste /⁵⁹³

一切智は一切智によって空である。道種智は道種智によって空である。一切種智は一切種智によって空である。

といった表現も見られるため、『蔵 25』は常啼菩薩求法譚以前の章において三智を確認することが出来る。なお、常啼菩薩求法譚以前の章では同じ意味ながら一切智を表わすのに”thams cad shes pa (nyid)”と”thams cad mkhyen pa (nyid)”が共に使用されており用語の不統一も見られる⁵⁹⁴。一方、常啼菩薩求法譚には thams cad mkhyen pa (nyid) 一切智⁵⁹⁵しか確認することができず、第 5 場面においては、

bdag kyang 'di ltar sangs rgyas kyi chos bla na med pa thams cad mkhyen pa'i bar du gang khyod kyis bshad pa de lta bu'i sangs rgyas kyi chos rnams yongs su rdzogs par bya'o zhes smras so / /⁵⁹⁶

私もまた、このように仏陀の無上の教えである一切智に至るまで、汝（常啼菩薩）が説明されたそのような仏陀の教えを完全に成就するでしょうと言いました。

一切智を「仏陀の無上の教え」と同格に扱っており、三智への未分化なる状況も判明する。したがって『蔵 25』において常啼菩薩求法譚とそれ以前の章との間に三智の整合性が保たれていないことになる。第 10 場面では常啼菩薩求法譚終了後の嘱累品に thams cad mkhyen pa'i ye shes 一切智智が確認でき、ここでも常啼菩薩求法譚との整合性が保たれていないことがわかる。

なお、常啼菩薩求法譚が存在しない梵本・蔵訳十万頌にも先の引用文と同じ内容が存在し三智を確認できる。訳は省略する。

『梵本十万頌般若』

sarvajñatā sarvajñatayā śūnyā, mārgākārajñatā mārgākārajñatayā śūnyā, sarvākārajñatā sarvākārajñatayā śūnyā⁵⁹⁷

『蔵訳十万頌般若』

thams cad shes pa nyid thams cad shes pa nyid kyis stong ngo // lam gyi rnam pa shes pa nyid lam gyi rnam pa shes pa nyid kyis stong ngo // rnam pa thams cad mkhyen pa nyid rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyis stong ngo / /⁵⁹⁸

一切智智についても『蔵 25』に

btsun pa sha radwa ti'i bu⁵⁹⁹ / shes rab kyi pha rol tu phyin pa la phyag 'tshal lo // gang shes rab kyi pha rol tu phyin pa la phyag 'tshal ba de ni thams cad mkhyen pa'i ye shes la phyag 'tshal ba'o // ⁶⁰⁰

尊者シャーリプトラよ、般若波羅蜜に帰命します。般若波羅蜜に帰命することは、一切智智に帰命することです。

とあり、梵本・蔵訳十万頌にもこれと同じ内容が存在し一切智智を確認できる。

『梵本十万頌般若』

namaḥ karomi bhadanta śāradvatiputra prajñāpāramitāyai // sarvajñajñānāya namasakāraṃ⁶⁰¹
karoti // ⁶⁰²

尊者シャーリプトラよ、私は般若波羅蜜に帰命します。(それは) 一切智智に帰命することです。

『藏訳十万頌般若』

btsun pa sha ra dwa ti'i bu⁶⁰³ / shes rab kyi pha rol tu phyin pa la phyag 'tshal lo //
gang shes rab kyi pha rol tu phyin pa la phyag 'tshal ba de ni thams cad mkhyen
pa'i ye shes la phyag 'tshal ba'o // ⁶⁰⁴

訳は『藏 25』と同じ。

第4節 形態的特徴

常啼菩薩求法譚が般若経に収められる形態に注目する。常啼菩薩求法譚には『大品』の「常啼品」「法尚品」のように二品中に完結して嘱累品と一体化しない場合と、『藏 25』『初会』のように二品中に完結せず嘱累品と一体化する場合とがある。前者を A とし後者を B として一覧表に示すと次のようになる。

A	『道行』『大明』『大品』『仏母』
B	『放光』『藏 18』『藏 25』『初会』『小品』『藏 08』ASPP

A 系統は般若経の編纂者が意図的に常啼菩薩求法譚を般若経から切り離そうとするならば着脱しやすい状態にある。古層の梵本・藏訳十万頌には常啼菩薩求法譚と嘱累品はなく 72 品で經典が途切れている。この品を『藏訳十万頌』で確認すると chos nyid mi 'gyur ba bstan pa(法性不変品)であり、『初会』では常啼菩薩求法譚直前にある「無動法性品」があたる。恐らく梵本・藏訳十万頌は B 系統の二万五千頌から十万頌へ増広されたものであろう⁶⁰⁵。増広時、あるいは増広後、常啼菩薩求法譚が一体化した嘱累品と共に姿を消したと考えられる。

第5節 欠落の理由

「般若経の教理や菩薩行を具体的な人物（常啼菩薩や法上菩薩）に仮託して衆生に示す」という常啼菩薩求法譚の存在意義は、それ以前の章の内容が存在して初めて発揮されるものである⁶⁰⁶。ここまでの検証をもとに三智に関する状況を整理すると次のようになる。

『大品』	常啼菩薩求法譚とそれ以前の章において三智の整合性が保たれている
『藏 25』	常啼菩薩求法譚以前の章に三智が確認されるが、常啼菩薩求法譚に三智が反映されていない
『梵本十万頌般若』	三智が説かれるが常啼菩薩求法譚が存在しない

『蔵訳十万頌般若』	三智が説かれるが常啼菩薩求法譚が存在しない
『初会』	常啼菩薩求法譚とそれ以前の章において三智の整合性が保たれている

『大品』で三智の整合性が保たれていたのが、『蔵 25』でその整合性が保たれなくなり、初期の十万頌般若に於て常啼菩薩求法譚が消滅する⁶⁰⁷。その後、『初会』で再付加され、三智の不備が解消されている。これらの状況から以下の可能性を指摘したい。

<第 1 の可能性>

二万五千頌般若の段階で、それ以前の品との間で智慧の法相を異にする求法譚は十万頌般若への増広が完了した時点で一体化した嘱累品と共に切り離され、この時点の十万頌般若が梵本・蔵訳として残された。その後、『初会』の原本編纂者は十万頌般若に常啼菩薩求法譚が存在しないことを不自然と感じ、三智の不備を解消した上で再付加した。

<第 2 の可能性>

般若経は紀元後 300 年から 500 年に「教説の綱要化と韻文化の時期」を迎え、般若経の主流は『金剛般若経』『善勇猛般若経』『勝天王般若経』等に移る。二万五千頌から十万頌に増広された時点で存在していた常啼菩薩求法譚が、このような大きな流れの中で十万頌般若から二次的な原因（写本の散逸や伝承途中での誤伝など）により失われ、その時期の十万頌般若が梵本・蔵訳として残された。その後十万頌般若に常啼菩薩求法譚が存在しないことを不自然と感じた『初会』の原本編纂者が三智の不備を解消した上で常啼菩薩求法譚を再付加した。

なお、ここで用いたデルゲ版、北京版以外に筆者が確認した範囲では、ストック版（トクパレス写本）、ウルガ版にも常啼菩薩求法譚が存在しない。テンパンマ系のナルタン版、ラサ版、シェルカル写本、プダク写本の十万頌般若には常啼菩薩求法譚が存在した。第 1 章で触れたように『初会』に比して現存する梵本の方が原始的性質を有するとされ⁶⁰⁸、これに蔵訳（木村高尉先生が用いた蔵訳は北京版）がよく対応し、梵文と漢文（『初会』）については法数の順序、内容に相違が見られることが木村高尉先生によって示されている⁶⁰⁹。『初会』は 660～663 年の成立であるので、その原本は 6～7 世紀のものであろう。次に必要なのは、梵本とテンパンマ系の版本写本との先後関係の検証であるが、小論ではそこまで踏み込まず、今後の検討課題とした。テンパンマ系の版本写本のいずれかに梵本より原始的性格が認められれば、十万頌への増広時に常啼菩薩求法譚が存在した可能性が高まり、逆に梵本より後世のものであることが判れば、十万頌への増広時に常啼菩薩求法譚が存在しなかった可能性が高まる。

なお、上記テンパンマ系のうち、ナルタン版の原本についてデルゲ版カンギェル目録 (sde dge bka' gyur dkar chag) に次の記述がある。

般若十万頌 (DNo.8, Ka-Na.) に [ついて述べる]。ツェンポ (王)・チデ ソンツェン (khri lde strong btsan, 776-815) の時に建立されたラブムチェンモ (bla 'bum chen mo)、ティデツク (khri lde gstug) のラブムケポ (bla'bum skya bo)、ジンヨン (mjing

yon) のプクブム (spug 'bum)、ツァンマ (gtsang ma) のチェブム (bye 'bum)、ラルパチェン (ral pa can, 806-841) のトゥ クブム (drug 'bum)、ナムデラ (gnam sde lha) のシャマルツェン (zhal mar can)、ダルマ (dar ma) のショクセルチェン (shog ser can) 等のツェンポ・チソンデツェン (btsan po khri srong lde'u btsan, 742-797) の治世〔にあつた〕般若十万頌が6部程あると称された赤と青の備忘録等から派生した經典と、民衆が建立した般若十万頌 19 部等と、それらから増えたものでとても多くある系統から欠落していなくて正しく書かれた原本等とを、ウパ・ロセル (dbus pa blo gsal) とソナムオセル (bsod nams 'od zer) 訳師とギャンロン・チャンチュブム (rgyang rong byang chub 'bum) 等の多くの学者が校訂して正しく決定したものである⁶¹⁰。

これによれば、ナルタン版の原本となった十万頌般若は 8 世紀のものであることが判るので、漢訳『初会』の方が古いことになる。先述したように『初会』において常啼菩薩求法譚とそれ以前の章との間で三智の整合性が保たれている。ナルタン版ラサ版の三智を比較すると、常啼菩薩求法譚以前の章に thams cad shes pa⁶¹¹, thams cad shes pa nyid⁶¹², thams cad mkhyen pa nyid⁶¹³一切智、lam gyi rnam pa shes pa nyid⁶¹⁴道相智、rnam pa thams cad mkhyen pa⁶¹⁵, rnam pa thams cad mkhyen pa nyid⁶¹⁶一切相智、thams cad mkhyen pa'i ye shes⁶¹⁷一切智智を確認できる。一方、常啼菩薩求法譚は thams cad mkhyen pa nyid 一切智が 1 か所、thams cad mkhyen pa'i ye shes 一切智智は 2 か所に確認できるだけである。前者（一切智）は第 6 場面にあたり、

lha'i dbang po brgya byin gyis / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag tu ngu
la 'di skad ces smras so / rigs kyi bu 'di ni shes rab kyi pha rol tu phyin pa byang
chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi yum dang yongs su 'dren pa yin te / 'di
la bslabs pas byang chub sems dpa' sems dpa' chen po dag yon tan thams cad kyi
pha rol tu phyin pa dang / sangs rgyas kyi chos thams cad dang / thams cad mkhyen
pa nyid kyang myur du thob par 'gyur ba yin na / khyod mi shes sam / de skad ces
smras pa dang / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag tu ngus / lha'i dbang
po brgya byin la 'di skad ces smras so // kau shi ka shes rab kyi pha rol tu phyin pa
byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi yum dang / yongs su 'dren pa de
gang na bzhugs /⁶¹⁸

神々の主カウシカが常啼菩薩摩訶薩にこのように告げた。善男子よ、これこそが諸菩薩摩訶薩の母であり（諸菩薩摩訶薩を）完全に導く般若波羅多である。これを学ぶことによって諸菩薩摩訶薩は一切の功德の完成と、仏陀の一切の教えと、一切智をも忽ちに得るとされる。汝は知らずや。そのように告げた後に、常啼菩薩摩訶薩は神々の主、カウシカにこのように言った。カウシカよ、諸菩薩摩訶薩の母であり（諸菩薩摩訶薩を）完全に導く般若波羅蜜蜜はどこにありますか。

後者(一切智智)は第 10 場面にあたる。

des mi khom pa thams cad ni spangs/ dal ba phun sum tshogs pa ni bsgrubs so/ /rab
'byor rnam grangs 'dis kyang shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di byang chub sems
dpa' sems dpa' chen po rnams kyi thams cad mkhyen pa'i ye shes bsgrubs pa yin
par rig par bya'o/ /rab 'byor de lta bas na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po
thams cad mkhyen pa'i ye shes thob par 'dod pa dag gis shes rab kyi pha rol tu
phyin pa 'di la spyad par bya'o / /⁶¹⁹

それによって、一切の無暇は除かれ、有暇具足が得られた。スプーティよ、この異なる面によってもこの般若波羅蜜は諸菩薩摩訶薩の一切智智を獲得させるのであると知るべきである。スプーティよ、それゆえ、一切智智を獲得することを望む諸菩薩摩訶薩はこの般若波羅蜜を行ずるべきである。

第 10 場面で注意すべきは対告者がスプーティである点である。これは一切智智が常啼菩薩求法譚に取り込まれたことを示している。アーナンダを対告者とし常啼菩薩求法譚終了後に一切智智が説かれる『蔵 25』との相違点である。

従って、常啼菩薩求法譚が存在しない十万頌般若から、常啼菩薩求法譚とそれ以前の章との間で三智の整合性を調えた十万頌般若（『初会』）への展開がある一方で、三智の整合性を保たないままの十万頌般若の系統も存在したことになる。

結論

これまでの検証で明らかになった常啼菩薩求法譚自体についての知見と、垣間見られた大乘仏教興起に関する知見を示して結論とする。

<常啼菩薩求法譚自体についての知見>

第2章の検証から常啼菩薩求法譚は『道行』の第1期「道行品第一」が成立して以降、第2期の「功德品第三」で舍利供養との合流がなされるまでの期間にその原型が成立したと考えられる。第4章の検証において、『放光』以降の常啼菩薩求法譚に構造上大きな差異がないことから、常啼菩薩求法譚の構造は『放光』において完成したと考えられる。また、スプーティへの説示や法上菩薩の五欲具足といった本生談にそぐわない項目を除けば、『道行』『大明』の前半の構造は『六度』『常悲』に近いことも第3章の対照表から明らかである。これらの状況から、『道行』『大明』の常啼菩薩求法譚は大乘的本生経類⁶²⁰から般若経の求法譚として構造が整うまでの中間形態という位置付けが相応しい。第5章の検証では小品系般若と大品系般若の最古層の經典に常啼菩薩求法譚が存在するにもかかわらず、十万頌般若のみ最古層の經典に常啼菩薩求法譚が存在しない理由について、

1) 二万五千頌般若の段階で、それ以前の品との間で智慧の法相を異にする求法譚は十万頌般若への増広が完了した時点で一体化した嘱累品と共に切り離され、この時点の十万頌般若が梵本・蔵訳として残された。その後、『初会』の原本編纂者は十万頌般若に常啼菩薩求法譚が存在しないことを不自然と感じ、三智の不備を解消した上で再付加した。

2) 般若経は紀元後300年から500年に「教説の綱要化と韻文化の時期」を迎え、般若経の主流は『金剛般若経』『善勇猛般若経』『勝天王般若経』等に移る。二万五千頌から十万頌に増広された時点で存在していた常啼菩薩求法譚が、このような大きな流れの中で十万頌般若から二次的な原因（写本の散逸や伝承途中での誤伝など）により失われ、その時期の十万頌般若が梵本・蔵訳として残された。その後十万頌般若に常啼菩薩求法譚が存在しないことを不自然と感じた『初会』の原本編纂者が三智の不備を解消した上で常啼菩薩求法譚を再付加した。

以上二つの可能性を示した。ただし、常啼菩薩求法譚が存在しない十万頌般若から、常啼菩薩求法譚とそれ以前の章との間で三智の整合性を調えた十万頌般若（『初会』）への展開とは別に、ナルタン版ラサ版に見られるような、『蔵25』とは構造的特徴を異にし常啼菩薩求法譚とそれ以前の章との間で三智の整合性を保たない別系統の十万頌般若が併存した。

内容的にも、釈尊の伝記的故事の視点でこの求法譚を見直すならば、常啼菩薩が阿蘭若に入ったのは釈尊の苦行林での6年、善知識の捧げる供養の具を得るために自分の身体を売り、肉をそぎ骨を断つ常啼菩薩の姿は釈尊の苦行、常啼菩薩が自らに加えるそのような責苦を制止し、善知識に捧げる供養の具を与える長者の娘は、苦行を離れた釈尊に乳粥を与えたスジャータ、常啼菩薩を妨害する悪魔は釈尊成道前後の悪魔の襲来、常啼菩薩が繰

り返し得る三昧は釈尊が成道に至った瞑想行、常啼菩薩に試練を与えるも、守護し、神変により常啼菩薩の求法のきっかけを提供する帝釈天は釈尊の宣教を促した梵天、法上菩薩が般若波羅蜜を説く前に7年間三昧に入ったのは、釈尊が成道後座禅思惟の後説法を決意された経緯と符合する。また、全ての常啼菩薩求法譚が最終的には見仏聞法を果たす。般若波羅蜜の求法はそのまま釈尊への回帰という意識が現れているように見える。このように、常啼菩薩の般若波羅蜜の求法は釈尊の成道の追体験であると同時に、仏滅後時を隔てての見仏という意味合いも持っていた。これにより、般若波羅蜜の求法自体が釈尊の成道への道と同質のものであり、自らの見仏、成道に他ならないことを意識してこの求法譚が作られたと解釈できる。

＜大乘仏教興起に関する知見＞

般若経を信奉する集団について、小論で扱った常啼菩薩求法譚の検証から読み取ることのできる大乘運動は以下の通りである。

紀元前1世紀から紀元後1世紀の頃、この世での見仏聞法が叶わないことを嘆き、自分たちが無仏の時代にあるという共通認識がある時代、アビダルマの研究に没頭する既存の教団の在り方に疑問を抱く集団が、三昧による見仏を重視して『道行』『道行品第一』に現れる教理を整える。この時期には未だ「書写」は説かれぬ。見仏三昧に没頭することが出来、教えの伝承に「書写」を必要とせず、『道行』『道行品第一』のように哲学的に整備された内容を確認し得る環境にその集団があったとすれば、大乘運動の濫觴は僧院内部に求めるべきであろう。ただし、ここで言う僧院とは社会から隔絶された存在ではなく、碑文などの考古学発見や近年の仏塔研究が示すように、大乘仏教興起以前から僧院の出家者は舍利信仰との接点があり、在家者とも関係を保った状態の僧院である。従って、大乘運動も社会と隔絶した阿蘭若ではなく市井において推し進められることになる。スコイエコレクションやギルギットのナウプルの事例のように僧院内でも般若経が書写され保管されるようになる。大乘運動が舍利信仰を内包すると経巻に対する供具による供養も始まる。常啼菩薩求法譚は「般若経の教理や菩薩行を具体的な人物（常啼菩薩や法上菩薩）に仮託して衆生に示す」という役割を果たし、大乘仏教を在家者に浸透せしめ、在家者を大乘へ誘導する役目を果たした。在家者は求法により見仏聞法が叶うことを知り、無仏の世に仏母たる般若波羅蜜を見出した。常啼菩薩求法譚の構造が整う頃には法身が説かれ、衆生済度、上求菩提の意識もより強くなる。また、般若經典そのものが礼拝の対象としての位置づけをさらに高める。この様に、常啼菩薩求法譚は大乘仏教が興起し発展していく様子を伺わせる物語でもある。

略称

『六度』:『六度集經』大正新修大藏經第3卷 No.152

「常悲」:「常悲菩薩本生」

『道行』:『道行般若經』大正新修大藏經第8卷 No.224

『大明』:『大度經』大正新修大藏經第8卷 No.225

『小品』:『小品般若波羅蜜經』大正新修大藏經第8卷 No.223

『仏母』:『仏母出生三法藏般若波羅蜜多經』大正新修大藏經第8卷 No.228

『藏08』: *phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*, sde dge No.12

ASPP: *Aṣṭāsahasrikā prajñāpāramitā* Wogihara Unrai 荻原雲来 *Abhisamayālaṃkāralokā*

prajñāpāramitāvyaḥyā: the work of Haribhadra, together with the text commented on

(Tokyo: ToyoBunko, 1973)

『放光』:『放光般若波羅蜜經』大正新修大藏經第8卷 No.221

『藏18』: *phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, sde dge No.10

『大品』:『大品般若波羅蜜經』大正新修大藏經第8卷 No.227

『藏25』: *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9

『初会』:『大般若波羅蜜多經初会』大正新修大藏經第6卷 No.220

大正藏:大正新修大藏經

注記

¹⁾ 高田修『仏像の起源』(岩波書店、1967) p. 428.

²⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2(春秋社、2012) pp. 66-69.

³⁾ 梶山雄一「浄土の思想」『梶山雄一著作集』6(春秋社、2013) pp. 48-50.

⁴⁾ 勝崎裕彦「『小品系般若經』<常啼菩薩品>の教説構造」『印度学仏教学研究』44、(1995)、pp. 30-34.

⁵⁾ 勝崎裕彦「『小品系般若經』<常啼菩薩品>の主題」『宗教研究』68-4、(1995) pp. 247-248.

⁶⁾ 勝崎裕彦「『小品系般若經』<常啼菩薩品>の解釈」『大正大学研究紀要』86、(2001)、pp. 47-85.

⁷⁾ 赤沼智善『佛教經典史論』(法蔵館、1981) pp. 386-387.

⁸⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2(春秋社、2012) p. 69.

⁹⁾ 藤田正弘「仏伝文学と大乘經典—『六度集經』の「常悲菩薩物語」と『般若經』の「常啼菩薩品」—」『印度学仏教学研究』39-1、(1990)、pp. 26-31.

¹⁰⁾ 勝崎裕彦「『小品系般若經』<常啼菩薩品>の解釈」『大正大学研究紀要』86、(2001)、pp. 65-66.

¹¹⁾ 岡田真美子「血の布施物語(3) Sadqprarudita(常啼)菩薩伝説—『般若經』の生んだ求法血施説話—」『神戸女子大学教育諸学研究論文集』9、(1995) pp. 143-156.

¹²⁾ 『出三蔵記集』序巻第7「道行經序第一」、大正蔵 55、p. 47b.

¹³⁾ 『出三蔵記集』序巻第8「大小品対比要抄序第五」、大正蔵 55、p. 55b.

¹⁴⁾ 『至元法宝勘同総録』が第五会を梵本『八千頌般若』と対応させるのに対し『貞元新定釋教目錄』は第五 重會 王舎城鷲峯山説

右新譯單本梵文四千頌。譯成十卷二十四品。從五百五十六卷至五百六十五。

第五 会を重ね 王舎城鷲峯山にて説けり。

右は新譯單本、梵文四千頌なり。譯は十卷二十四品となり五百五十六卷より五百六十五に至る

として、これを梵本『四千頌般若』(現存せず)に対応させている。圓照撰『貞元新定釋教目錄』巻第21、大正蔵 55、p. 910b)

¹⁵⁾ 二万五千頌→一万八千頌→一万頌→八千頌の順に成立したとされる。渡辺海旭「大般若經概観」『渡辺海旭論文集』(壺月全集刊行会、1937) pp. 504-505.

¹⁶⁾ 手島文蒼「文殊菩薩思想發展論」(『宗教研究』第2年第6号)、1917、p. 123.

¹⁷⁾ 干潟龍祥「般若經の諸問題」(『宗教研究』新2-4、1925) pp. 546-555.

¹⁸⁾ 荻原雲来「現觀莊嚴論に就いて」(『日本仏教学協会年報』第1年、1928) pp. 67-68.

¹⁹⁾ 鹽見徹堂「般若經の原形に就いて」(『宗教研究』新10-6、1933) pp. 116-120.

²⁰⁾ 三枝充恵「般若經の成立」『講座大乘仏教2般若思想』(春秋社、1995) p. 103.

- 21) E.Conze, *The prajñāpāramitā literature*, Reiyukai, 1978, p.1.
- 22) 勝崎裕彦ほか編著『大乘經典解説事典』(北辰堂、1997) pp. 49-50.
- 23) 三枝充恵「般若經の成立」『講座大乘仏教 2 般若思想』(春秋社、1995) p. 108.
- 24) 山田龍城『大乘佛教成立論序説』(平楽寺書店、1959) p. 204.
- 25) 同書 p. 218.
- 26) 三枝充恵「般若經の成立」『講座大乘仏教 2 般若思想』(春秋社、1995) pp. 94-95.
- 27) 三枝充恵『般若經の真理』(春秋社、1981) pp. 56-64.
- 28) 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 63.
- 29) 平川彰「大乘經典の成立年代」『平川彰著作集 3 初期大乘仏教の研究 1』(春秋社、1989) p. 201.
- 30) 梶山雄一「浄土の思想」『梶山雄一著作集』6 (春秋社、2013) p. 120.
- 31) 僧祐撰『出三蔵記集』第十三、大正蔵 55、pp. 95c-96a.
- 32) 赤沼智善『佛教經典史論』(法蔵館、1981) pp. 267-269.
- 33) 宇井伯寿「仏教經典史」『宇井伯寿著作選集』7 (大東出版社、1968) p. 93.
- 34) 平川彰「大乘經典の成立年代」『平川彰著作集 3 初期大乘仏教の研究 1』(春秋社、1989) p. 79.
- 35) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑、1974) pp. 293-294.
- 36) N.Dutt, *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, 1934, Introduction, p.v.
- 37) T. R. V. Murti, *The central philosophy of Buddhism*, London, 1955, p.84.
- 38) E.Conze, *The prajñāpāramitā literature*, Reiyukai, 1978, p.1.
- 39) 辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ—般若經・阿弥陀・観音—」(『創価大学国際仏教学高等研究所年報』17、2013) p. 455.
- 40) 同書 p. 456-462.
- 41) 『仏書解説大辞典』第 7 卷 (大東出版社、1980) p. 498.
- 42) 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) pp. 55-56.
- 43) 同書 p. 77.
- 44) 僧祐撰『出三蔵記集』序卷第 8 「小品經序」、大正蔵 55、p. 55a.
- 45) 『梁高僧伝』第 1 卷、大正蔵 50、p. 364b.
- 46) 『往生集』第 1 卷、大正蔵 51、p. 127c.
- 47) 烏仗那国とも称す(ウッディヤーナ、ガンダーラの近く)
- 48) 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 86.
- 49) 同書 p. 88
- 50) 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 85.
- 51) 庄司史生「チベット語訳『八千頌般若波羅蜜多』の系統分類とその基準」(『仏教史学研究』52-1、2009) pp. 3, 19.
- 52) 三枝充恵『般若經の真理』(春秋社、1981) pp. 58-59.
- 53) 勝崎裕彦ほか編著『大乘經典解説事典』(北辰堂、1997) p. 63.
- 54) Rajendralala.Mitra, “Aṣṭasāhasrikā : a collection of discourses on the metaphysics of the mahāyāna school of the buddhists” *Bibliotheca Indica*, no.110(1888) p.xx-xxvi.
- 55) 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) pp. 88-89.
- 56) 勝崎裕彦ほか編著『大乘經典解説事典』(北辰堂、1997) p. 63.
- 57) 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 85.
- 58) Harry Falk, “The ‘split’ collection of kharoṣṭhi texts” *Annual report of the International research institute for advanced buddhology at Soka university for the academic year 2010*, vol.14(2011), p.13 .
- 59) 松田和信「アフガニスタン写本からみた大乘仏教」『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』(春秋社、2011) p. 169.
- 60) Harry Falk, op.cit., p.20.
- 61) The remains of this manuscript, dating from the Kuṣāṇa period, and most probably originating from a deposit near Bāmiyān, are the oldest traces of an Aṣṭasāhasrikā (ASPP) manuscript in an Indian vernacular known so far. It had always been assumed that such early Indian manuscripts must have existed, for the oldest translation into the Chinese language by Lokakṣema dated back to 179-180 A.D. This hypothesis has now been confirmed, Although only scanty remains are left from the formerly voluminous palm-leaf manuscript, they are still of great importance for the text’s literary history and its spread to the east. Surprisingly the text is remarkably close to the Sanskrit edition based on manuscripts from Nepal dating to the 11th and 12th centuries, although the language partly differs....This fact suggests that more than one Indian recension of the ASPP existed already in the second to third century A.D. Lore Sander, “Fragments of an Aṣṭasāhasrikā manuscript from the Kuṣāṇa

- period” *Manuscripts in the Schøyen collection* 1(Oslo : Hermes, 2000) p.1.
- ⁶²⁾ Lore Sander,” New fragments of an Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā of the Kuṣāṇa period” *Buddhist manuscripts* 2(Oslo : Hermes, 2002) p.37.
- ⁶³⁾ 松田和信「アフガニスタン写本からみた大乘仏教」『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』(春秋社、2011) pp. 152-180.
- ⁶⁴⁾ 渡辺章悟「般若経の形成と展開」『シリーズ大乘仏教 4 智慧/世界/ことば』(春秋社、2011) pp. 140-147
- ⁶⁵⁾ 若原雄昭「バングラデシュ国内に保存されるサンスクリット仏教写本、他」『龍谷大学アジア仏教文化研究センターワーキングペーパー』11-01、2011) p. 7.
- ⁶⁶⁾ 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 79.
- ⁶⁷⁾ 元の世宗の勅命で、至元 22 年(1285)までに漢訳された経論をインド、チベット、ウイグル、中国の高僧たちが編纂した大蔵経の目録。
- ⁶⁸⁾ 『大日本校訂大蔵経(縮刷蔵経)』結 8、45 枚裏
- ⁶⁹⁾ 同書同頁
- ⁷⁰⁾ 圓照撰『貞元新定釋教目錄』卷第 21、大正蔵 55、p. 910b.
- ⁷¹⁾ Yuyama Akira 湯山明、*Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*(London: Cambridge Univ. , 1975)
- ⁷²⁾ 三枝充恵「般若経の成立」『講座大乘仏教』2 (春秋社、1995) p. 103.
- ⁷³⁾ 高原信一「チベット文一万頌般若について」(『哲学年報』22、1960) p. 369.
- ⁷⁴⁾ 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 67.
- ⁷⁵⁾ 林純教『蔵文和訳一万頌般若経』、大東出版社、2000、p. 783.
- ⁷⁶⁾ 同書 p. 798.
- ⁷⁷⁾ 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 67.
- ⁷⁸⁾ 僧祐撰『出三蔵記集』第 7「放光経後記第三」、大正蔵 55、p. 47c.
- ⁷⁹⁾ 中嶋隆蔵先生は「長い期間にわたって」と解釈。中嶋隆蔵『出三蔵記集序巻訳注』(平楽寺書店、1997) p. 45.
- ⁸⁰⁾ 一説には無羅叉作『高僧伝』卷 4、大正蔵 50、p. 346c.
- ⁸¹⁾ 山田龍城『大乘佛教成立論序説』(平楽寺書店、1959) p. 200.
- ⁸²⁾ 僧祐撰『出三蔵記集』第 8「注解大品序第三」、大正蔵 55、p. 54b.
- ⁸³⁾ 僧祐撰『出三蔵記集』第 8「大品經序第二」、大正蔵 55、p. 53b.
- ⁸⁴⁾ 旧経(放光経)を参酌して、その欠を補った 三枝充恵『般若経の真理』(春秋社、1981) p. 65.
- ⁸⁵⁾ 山田龍城『大乘佛教成立論序説』(平楽寺書店、1959) p. 200.
- ⁸⁶⁾ 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 97.
- ⁸⁷⁾ 三枝充恵『般若経の真理』(春秋社、1981) p. 65. 渡辺章悟『大般若と理趣分のすべて』(北辰社、1995) p. 71.
- ⁸⁸⁾ 『仏書解説大辞典』(大東出版社、1966) p. 433.
- ⁸⁹⁾ 渡辺章悟『大般若と理趣分のすべて』(北辰社、1995) p. 73.
- ⁹⁰⁾ 三枝充恵『般若経の真理』(春秋社、1981) p. 67.
- ⁹¹⁾ 同書 pp. 67-68.
- ⁹²⁾ 栗田写本は第 73 章から始まり、第 86 章まで、すなわち最終章まで続いている。定方晟「ギルギット出土およびバーミヤン出土の仏教関係の文字資料」(『東海大学文学部紀要』第 71 輯、1999) pp. 57-58.
- ⁹³⁾ 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 108「以上、聖なる 25 からなる般若波羅蜜における現觀莊嚴論によって浄められた一切相智性に関するものであるスプーティの章第一」の意。
- ⁹⁴⁾ 梵本二万五千頌般若の校訂本は 1934 年に N. Dutt 博士が第 1 章を校訂出版して以来、継続されなかったが 1986 年より木村高尉先生により第 2 章以降の校訂出版が開始され 2006 年に 8 章まで刊行し終わった。その後、N. Dutt 博士の刊行した第 1 章が手掛けられ 2009 年に全ての刊行を終えた。
- ⁹⁵⁾ 水野弘元ほか編『仏典解題辞典』(春秋社、1977) pp. 156-157.
- ⁹⁶⁾ 真野龍海『現觀莊嚴論の研究』(山喜房仏書林、1972) p. 9.
- ⁹⁷⁾ 天野宏英「後期の般若経」『講座大乘仏教 2 般若思想』(春秋社、1995) pp. 196-197.
- ⁹⁸⁾ 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 60.
- ⁹⁹⁾ 真野龍海『現觀莊嚴論の研究』(山喜房仏書林、1972) p. 12.
- ¹⁰⁰⁾ 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 60.
- ¹⁰¹⁾ 副島正光『般若經典の基礎的研究』(春秋社、1980) p. 28.
- ¹⁰²⁾ 兵藤一夫『般若経釈現觀莊嚴論の研究』(文栄堂、2000) p. 5.
- ¹⁰³⁾ 谷口富士夫『現觀體驗の研究』(山喜房仏書林、2002) p. 26.
- ¹⁰⁴⁾ 龍樹造、鳩摩羅什訳『大智度論』第百「釋囑累品第九十」、大正蔵 25、p. 756a.
- ¹⁰⁵⁾ 山田龍城『大乘佛教成立論序説』(平楽寺書店、1959) pp. 203-204.

- ¹⁰⁶⁾ Kimura Takayasu 木村高尉, *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā* II-1, Sankibo busshorin, 2009, p.vi.
- ¹⁰⁷⁾ 椎尾弁匡「大般若波羅蜜多經解題」(『国訳大蔵經』印度撰述部 般若部六、大東出版社、1970、p. 7 椎尾弁匡『仏教經典概説』椎尾弁匡選集第3巻(山喜房仏書林、1972) pp. 212-213.
- ¹⁰⁸⁾ 慧立、彦惊撰『大唐大慈恩寺三藏法師傳』第十、大正蔵 50、pp. 275c-276a.
- ¹⁰⁹⁾ 大般若波羅蜜多經 六百卷六十帙大唐三藏玄奘於玉華宮寺譯出翻經圖
右此經總四處十六會重單合譯具列如左
第一會王舍城鷲峯山説 四百卷
右新譯單本從第一卷至第四百
(智昇撰『開元釋教錄』第11「別録之一」、大正 55、p. 582b)
- ¹¹⁰⁾ 圓照撰『貞元新定釋教目錄』卷第20、大正蔵 55、p. 910b.
- ¹¹¹⁾ 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 71.
- ¹¹²⁾ Kimura Takayasu 木村高尉, *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā* II-1, Sankibo busshorin, 2009, p.ii.
- ¹¹³⁾ ibid. pp.i-v.
- ¹¹⁴⁾ 渡辺章悟「般若經の形成と展開」『シリーズ大乘仏教4 智慧/世界/ことば』(春秋社、2011) pp. 140-147.
- ¹¹⁵⁾ 干潟龍祥『本生經類の思想史的研究』(東洋文庫、1978) pp. 80-82.
- ¹¹⁶⁾ 僧祐撰『出三藏記集』第8「新集經論録第一」、大正蔵 55、p. 7a.
- ¹¹⁷⁾ 智昇撰『開元釋教錄』第2「總括群經録上之二」、大正蔵 55、p. 490b.
- ¹¹⁸⁾ 鎌田茂雄「初伝期の仏教」『中国仏教史』1 (東京大学出版会、1982)、p. 221.
- ¹¹⁹⁾ 任繼愈主編『定本中国仏教史』1 (柏書房、1992)、pp. 257-258.
- ¹²⁰⁾ 『アジア歴史辞典』3 (平凡社、1984)、p. 272. 伊藤千賀子「『六度集經』の成立について—康僧会の動機と目的—」(印度學佛教學研究 61-2、2013) pp. 66-67.
- ¹²¹⁾ 『六度』第六十五「佛以三事笑經」、大正蔵 3、p. 35.
- ¹²²⁾ 干潟龍祥『本生經類の思想史的研究』(東洋文庫、1978) p. 94.
- ¹²³⁾ 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 724.
- ¹²⁴⁾ 平川彰「大乘經典の成立年代」『平川彰著作集3 初期大乘仏教の研究1』(春秋社、1989) p. 202.
- ¹²⁵⁾ 赤沼智善『佛教經典史論』(法蔵館、1981) pp. 384-385.
- ¹²⁶⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 26.
- ¹²⁷⁾ 同書 p. 28.
- ¹²⁸⁾ 藤田正浩「仏伝文学と大乘仏教—『六度集經』の「常悲菩薩物語」と『般若經』の「常啼菩薩品」—」(『印度學仏教學研究』39-1)、2000、pp. 26-31.
- ¹²⁹⁾ 勝崎裕彦「小品系般若經<常啼菩薩品>の解釈」(『大正大学紀要』第86輯)、2001、pp. 19-21.
- ¹³⁰⁾ 岡田真美子「血の布施物語(3) Sadāprarudita (常啼)菩薩伝説—『般若經』の生んだ求法法施説話—」(『神戸女子大学教育諸学研究論文集』9、1995) p. 153.
- ¹³¹⁾ 同論文 p. 150.
- ¹³²⁾ 伊藤千賀子「『六度集經』第81話「常悲菩薩本生」と『般若經』の異相—三十二相八十種好を手がかりとして—」(『印度學仏教學研究』54-2)、2006、pp. 149-154.
- ¹³³⁾ 『六度』卷7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43b.
- ¹³⁴⁾ 『国訳一切經』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 283.
- ¹³⁵⁾ 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) pp. 723-724.
- ¹³⁶⁾ 『道行』卷1「道行品第一」、大正蔵 8、p. 427ab.
- ¹³⁷⁾ 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 63.
- ¹³⁸⁾ 『道行』卷8「學品第二十二」、大正蔵 8、p. 465a.
- ¹³⁹⁾ “look for, seeks” Karashima Seishi 辛嶋静志 *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經詞典 (Soka Univ., 2010) p.330.
- ¹⁴⁰⁾ 『道行』卷8「守行品第二十三」、大正蔵 8、p. 465c466a.
- ¹⁴¹⁾ 勸...助...歡欣“rejoices; is pleased, accepts with joy, responds with joy, approves”(a translation of Skt. anu √mud [“to sympathize with, to rejoice; to allow with pleasure, express approval, applaud, permit” MW, s.v.]; 助 is a rendering of anu[“with”]) Karashima Seishi 辛嶋静志 *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經詞典 (Soka Univ., 2010) p.377 喜びとともに人をたすける意味
- ¹⁴²⁾ 斤、兩ともに重量、長さ、貨幣の単位
- ¹⁴³⁾ 從勸助代...歡欣 注17と同様の解釈。初發意菩薩が喜びとともに人をたすけることにより生じる福が無量である意味 Karashima Seishi 辛嶋静志 *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經詞典 (Soka Univ., 2010) p.95.

- ¹⁴⁴⁾ “how many? how much” ibid. p.245.
- ¹⁴⁵⁾ 平川彰「菩薩の修行の階位」『平川彰著作集 3 初期大乘仏教の研究 1』（春秋社、1989）p. 409.
- ¹⁴⁶⁾ 『道行』巻 28「薩陀波倫菩薩品」、大正蔵 8、p. 473a.
- ¹⁴⁷⁾ 『大明』巻 6「普慈闍士品第二十八」、大正蔵 8、p. 505b.
- ¹⁴⁸⁾ 『放光』巻 20「薩陀波崙品第八十八」、大正蔵 8、p. 144b.
- ¹⁴⁹⁾ 同書 p. 144bc.
- ¹⁵⁰⁾ *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, sde dge No.10, ga 194b3-4.
- ¹⁵¹⁾ 北京版は chub byang[誤植か] (peking No.732 phi 213a6)
- ¹⁵²⁾ *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, sde dge No.10, ga 195a5.
- ¹⁵³⁾ 『大品』巻 27「常啼品第八十八」、大正蔵 8、p. 420c.
- ¹⁵⁴⁾ 『国訳大蔵經』經部第 3 巻、第一書房、1974、pp. 367-368
- ¹⁵⁵⁾ 『大品』巻 27「常啼品第八十八」、大正蔵 8、p. 420c.
- ¹⁵⁶⁾ 『国訳大蔵經』は「示すこと能はず」としているが原文どおり「示すことを得ず」とした（『国訳大蔵經』經部第 3 巻、第一書房、1974、p. 368）
- ¹⁵⁷⁾ 北京版は gi(peking No.731 di 269a5)
- ¹⁵⁸⁾ 北京版は bai dū rya(peking No.731 di 269a5)
- ¹⁵⁹⁾ 北京版は'thing ka(peking No.731 di 269a5)
- ¹⁶⁰⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 a 367a5-6.
- ¹⁶¹⁾ 北京版は glegs bu(peking No.731 di 269b7) tablet(金属・石・木の平板)の意。デルゲ版は glegs bam で book, volume の意。
- ¹⁶²⁾ 北京版は bai dū rya(peking No.731 di 269b7)
- ¹⁶³⁾ 北京版は'thing ka(peking No.731 di 269b7)
- ¹⁶⁴⁾ 北京版は brgya bdun(peking No.731 di 269b8)
- ¹⁶⁵⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 a 367b7-368a1
- ¹⁶⁶⁾ 『初会』巻 399「初分常啼菩薩品第七十七之二」、大正蔵 6、p. 1066a.
- ¹⁶⁷⁾ 吠琉璃は vaiḍūrya の音写で瑠璃（猫目石、セイロン島に産する石英の一種）を意味する
- ¹⁶⁸⁾ 『国訳一切經印度撰述部』「般若部四」、大東出版、1970、p. 353.
- ¹⁶⁹⁾ 『小品』巻 10「薩陀波崙品第二十七」、大正蔵 8、p. 583c.
- ¹⁷⁰⁾ 『仏母』巻 24「常啼菩薩品第三十之三」、大正蔵 8、p. 673a.
- ¹⁷¹⁾ 北京版は bcugs(peking No.734 mi 299a1)
- ¹⁷²⁾ *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*, sde dge No.12 ka 274a4-5
- ¹⁷³⁾ ibid. ka 274b4-5.
- ¹⁷⁴⁾ Wogihara Unrai 荻原雲来 *Abhisamayālamkāraḥ prajñāpāramitāvyākhyā: the work of Haribhadra, together with the text commented on* (Tokyo: Toyo Bunko, 1973) p.955.
- ¹⁷⁵⁾ ibid. p.956.
- ¹⁷⁶⁾ 常啼菩薩品の題材は古くして、既に『六度集經』に認められ、そしてその脱化したものであろうとさえ云われる。これが附加されるに至ったのは、道行と放光と何れが早かったかは定かには判じ兼ねる。道行系統では累教品以下に不可尽品第二十六と随品第二十七とを挟んで常啼菩薩品に至る。この挟まれた二品は累教品にて完結を告げながら、さらに発展して行かなければならなかったことを示すものである。・・・しかしそれは『道行經』乃至『放光經』系統の第一流通分迄の内容が存在し得て、初めて虚説ならざるを証するものとして価値を有して来るのであるから、般若經の本質的なものではない。また題材を『六度集經』に求めるとしても、それから現実の形態に発展するには理論的根底として原始般若經以後の体系が無ければならないから、何れにしても純粹本質としての原始般若經の体系とすることは出来ないのである。かくして『道行經』『放光經』の二系統が成立するに至ったと考えるならば、此処に大小二部党となったのである。（梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』（山喜房仏書林、1980）pp. 723-724）
- ¹⁷⁷⁾ 『大品』のみ床という表現をとっているが、「曇無竭菩薩七寶の印を以て之に印す。我等は能く開ひて以て汝に示すことを得ず」と続くので、他の般若諸經同様に封じられて見ることができない状況に置かれていることがわかる
- ¹⁷⁸⁾ 『六度』巻 7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43c.
- ¹⁷⁹⁾ 『国訳一切經』は「經を受くる者・誦者・書者、經の原を定むる者あり」としているが「經を受する者、誦する者、書する者、經の原を定むる者あり」とした。『国訳一切經印度撰述部』「本縁部六」（大東出版、1971）p. 284.
- ¹⁸⁰⁾ 『六度』巻 7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43a.

- 181) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 282.
- 182) 『六度』巻7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43c.
- 183) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 284.
- 184) 『六度』巻7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43a.
- 185) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 282.
- 186) 『六度』巻7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43b.
- 187) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 282.
- 188) 『六度』巻7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43b.
- 189) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 283.
- 190) 『六度』巻7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43bc.
- 191) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 283.
- 192) 『六度』巻7「禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43c.
- 193) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) pp. 283-284.
- 194) 『六度』巻1「布施度無極章第一之一」大正蔵 3、p. 4a.
- 195) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 139
- 196) 『六度』巻6「忍辱度無極章第三」大正蔵 3、p. 24ab.
- 197) 菹は菹と同じ。菹醢は酢漬の菜とししびしお(しおからの一種)の意。殺してししびしおにすること。
- 198) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 214. ここでの「原」は宋本、元本、明本には「源」
- 199) 『六度』巻6「精進度無極章第四」大正蔵 3、p. 37a.
- 200) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 260
- 201) 『六度』巻8「明度無極章第六」大正蔵 3、p. 48a.
- 202) 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 300. ここでの「原」は宋本、元本、明本には「源」
- 203) 『経律異相』「常悲東行求法遇佛示道六」大正蔵 53、p. 41b.
- 204) 『続高僧伝』巻5、大正蔵 50、p. 461c、p. 426b.
- 205) 佛有大法。名明度無極之明。過去諸佛。今現在。甫當來皆由斯成。爾必索之誦習其文。懷識其義奉而行之。(『六度』巻7「^{はじ}禪度無極章第五」大正蔵 3、p. 43b) 佛に大法有り。明度無極の明と名づく。過去の諸佛、今現に在せり。甫めて當來皆斯れに由りて成る。爾は必らず之を求めて其の文を誦習し、其の義を懷識して奉じて之を行ぜよ。『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 282.
- 206) 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 63.
- 207) 平川彰「大乘經典の成立年代」『平川彰著作集 3 初期大乘仏教の研究 1』(春秋社、1989) p. 201.
- 208) 『道行』巻1「道行品第一」、大正蔵 8、p. 426a.
- 209) 明：永樂南蔵、明：徑山蔵、清：清蔵、宋：磧砂蔵には學空とある Karashima Seishi 辛嶋静志, *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經校注 (Soka Univ., 2011) p. 6.
- 210) Harry Falk and Seishi Karashima, *A first-century Prajñāpāramitā manuscript from Gandhāra*, parivarta 1 (Soka Univ., 2012) p. 38.
- 211) 『道行』巻2「功德品第三」、大正蔵 8、p. 431c.
- 212) 同書 p. 432a.
- 213) “sereves, attends upon, waits upon” Karashima Seishi 辛嶋静志 *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經詞典 (Soka Univ., 2010) p. 63.
- 214) “作是+verb” means “does in this manner” = “如是+verb” ibid. p. 681.
- 215) 『道行』巻2「功德品第三」、大正蔵 8、p. 437b.
- 216) 及至は乃至“even for” Karashima Seishi 辛嶋静志, *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經校注 (Soka Univ., 2011) p. 121.
- 217) 『六度』を編纂した康僧会は『出三蔵記集』に「康僧會。其先康居人。世居天竺。其父因商賈移于交阯。」即ち、康僧會の先祖は康居(中央アジア現在のカザフスタン南部)の人であるが、代々天竺に移り住んでいた。父親は商売をしており、交阯(現在のハノイ付近)に移ったとある。その後、赤鳥十年(247)に建業に入り江南の地に仏教を伝えている。『六度』について鎌田茂雄先生は「各章の中には多くの經典からの抜粋や、抄経が引用されて構成されている。翻訳經典というよりも一種の抄経である。また小経はそのまま載せているらしい」としている(中国仏教史第1巻 初伝期の仏教 鎌田茂雄著、東京大学出版会、1982、p. 221)。『六度』の本生経について任繼愈先生は「内容と排列からみると、これは康僧會が種類ごとに選択編集した経集であり、梵本から直接訳出したものではない。一中略— 『六度集経』はすべてを彼が訳したのではなく、編訳であり、収められているその他の経は主に交州や建業などの地ですでに早くから流伝していた訳経の中から選び出して編集されたのであろう」としている(定本中国仏教史 1 任繼

- 愈主編、柏書房、1992、pp. 257-258)。牧田諦亮先生のように康僧會自身の著作ではないかと疑う研究者もある。『アジア歴史辞典』3 (平凡社、1984) p. 272.
- ²¹⁸⁾ 『道行』巻2「功德品第三」、大正蔵8、p. 431c.
- ²¹⁹⁾ 『道行』巻2「功德品第三」、大正蔵8、p. 432b.
- ²²⁰⁾ “作是+verb” means “does in this manner” = “如是+verb” Karashima Seishi 辛嶋静志 *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經詞典 (Soka Univ., 2010) p.681.
- ²²¹⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 96.
- ²²²⁾ 『道行』巻2「功德品第三」、大正蔵8、p. 435c.
- ²²³⁾ “(while) being within it” Karashima Seishi 辛嶋静志, *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經校注 (Soka Univ., 2011) p. 101.
- ²²⁴⁾ 『放光』巻20「供養品第三十四」、大正蔵8、p. 48a.
- ²²⁵⁾ 『道行』巻2「功德品第三」、大正蔵8、p. 437b.
- ²²⁶⁾ 及至は乃至”even for” Karashima Seishi 辛嶋静志, *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若經校注 (Soka Univ., 2011) p. 121.
- ²²⁷⁾ 梶山雄一「浄土の思想」『梶山雄一著作集』6 (春秋社、2013) p. 168.
- ²²⁸⁾ 三枝充恵『般若經の真理』(春秋社、1981) p. 1.
- ²²⁹⁾ 下田正弘「經典研究の展開からみた大乘仏教」『シリーズ大乘仏教1 大乘仏教とは何か』(春秋社、2011) p. 47.
- ²³⁰⁾ 佐々木閑「大乘仏教起源論の展望」『シリーズ大乘仏教1 大乘仏教とは何か』(春秋社、2011) p. 76.
- ²³¹⁾ 『道行』巻10「嘱累品第三十」、大正蔵8、p. 477b.
- ²³²⁾ 下田正弘「口頭伝承から見たインド仏教聖典研究についての覚え書き」(『印度哲学仏教学』17、2002) p. 38.
- ²³³⁾ 同書同頁
- ²³⁴⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 68.
- ²³⁵⁾ 出土した大乘經典の中に、一万八千頌般若の完本が2本、308葉の不完本1本、二万五千頌般若187葉の不完本1本がみられる。G. Fussman, “Dans quel type de bâtiment furent trouves les manuscrits de Gilgit?”, *Journal Asiatique* 292(2004), p.126. 下田正弘先生は次の様に述べる。
6世紀末から8世紀初めのパローラ・シャーヒ王朝下において、根本説一切有部に帰属する僧院によって大乘經典が伝承されていたことが明らかになった。この結果、大乘經典を伝承する教団の主体について、これまで大乘非仏説論がそうしてきたように、伝統仏教部派を外れた別のグループを想定することはできなくなり、ショペンが提起したようにベンガルの辺境の地に封じ込めることは不可能となり、また長きにわたって学界の定説であったように、大衆部のみに専属させることもできなくなった。下田正弘「初期大乘經典のあらたな理解に向けて」『シリーズ大乘仏教4 智慧/世界/ことば』(春秋社、2013) p. 39.
- ²³⁶⁾ 松田和信「アフガニスタン写本からみた大乘仏教」『シリーズ大乘仏教1 大乘仏教とは何か』(春秋社、2011) p. 171.
- ²³⁷⁾ 『高僧法顕伝』大正蔵51、859b.
- ²³⁸⁾ 詳細な分布は平川彰「大乘教団と部派教団との関係」『平川彰著作集4 初期大乘仏教の研究Ⅱ』(春秋社、1990) pp. 357-376.
- ²³⁹⁾ 同書 p. 361.
- ²⁴⁰⁾ 大乘者の供養については
阿毘達磨衆供養舍利子。習定之徒供養没特伽羅子。誦持經者供養滿慈子。學毘奈耶衆供養罕波釐。諸苾芻尼供養阿難。未受具戒者供養羅怛羅。其學大乘者供養諸菩薩。
これは中インドのマトゥラーの記録であるが、釈尊の弟子達とともに大乘を学ぶ者は諸菩薩を供養しているのがわかる。『大唐西域記』巻4、大正蔵51、890b.
- ²⁴¹⁾ G.Schopen, “Two problems in the history of Indian Buddhism : the layman/monk distinction and the doctrines of the transference of merit”, *Studien zur Indologie und Iranistik*, bd.10(1984), pp. 23-24
- ²⁴²⁾ 肥塚隆、宮治昭責任編集『世界美術大全集 東洋編13』(小学館、2000) p. 338.
- ²⁴³⁾ 同書 p. 112.
- ²⁴⁴⁾ 下田正弘「初期大乘經典のあらたな理解に向けて」『シリーズ大乘仏教4 智慧/世界/ことば』(春秋社、2013) pp. 23-27.
- ²⁴⁵⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012)、p. 96.
- ²⁴⁶⁾ 島田明「仏塔から仏像へ」『シリーズ大乘仏教3 大乘仏教の実践』、春秋社、2011、p. 133.

- 247) 『道行』巻9「累教品第二十五」、大正蔵8、p. 473c.
- 248) ASPP p.955.
- 249) 塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究』3 (平楽寺書店、2003) p. 29.
- 250) 奈良国立博物館編『仏舎利の荘厳』(同朋舎出版、1983) pp. 236、357.
- 251) 『大品』巻27「常啼品第八十八」、大正蔵8、p. 420c
- 252) ASPP p.263.
- 253) パキスタン領タキシラのダルマラージカー大塔西側に並ぶ祠堂の一つから発見されたもので、アゼスの136年(A.D. 79)の銘文をもつ。静谷正雄『インド仏教碑銘目録』(平楽寺書店、1979) p. 148.
- 254) 高田修「インドの仏塔と舍利安置法」(『仏教芸術』11、1951) p. 85.
- 255) 同書 pp. 86-87.
- 256) 『般泥洹經』巻下、大正蔵1、p. 186c 同様の内容が『長阿含經』巻3「遊行經」、大正蔵1、p. 20abにも存在する。
- 257) 『道行般若經』と、これを継承して改訳した呉支謙訳『大明度經』の古訳二本の經文が、ほかの諸本と対比して趣きを少しく異にしている。とくに、『道行般若經』薩陀波倫菩薩品第二十八及び『大明度經』普慈闍士品第二十八の冒頭にそれぞれ記される「常啼菩薩の求法因縁譚」の一段や、囑累品第三十及び囑累阿難品第三十の流通分の教説などは、古訳両本に特異・特有のもので、<常啼菩薩品>の成り立ちに示唆を与える。しかし、<常啼菩薩品>全体の骨子骨格や展開過程は、小品系統から大品系統へと展開する諸訳諸本を通してほとんど変わらず、古訳以来の原型は崩れていないと見るべきであろう。勝崎裕彦「小品系般若經<常啼菩薩品>の解釈」(『大正大学研究紀要』第86輯、2006) p. 5.
- 258) 佛名撻陀羅那の(所に)止まる。梵行を修すとはしていない。
- 259) 佛名香積の所に在り。梵行を修すとはしていない。
- 260) 雷音如來の所に在りて梵行を修す。
- 261) sgra dbyangs mi bzad par sgrog pa (声音を優れて発する(如來))の所で梵行を修す。
- 262) 大雷音佛の所に在りて菩薩道を行ずる。
- 263) sgra dbyangs mi zad par sgrogs pa'i de bzhin gshegs pa (声音を優れて発する如來)の所で梵行を修す。
- 264) 大雲雷音佛の所に在りて梵行を修行す。
- 265) 雷音威王佛の所に在りて菩薩道を行ずる。
- 266) 往昔、雷吼音王如來のもとで梵行を修習せり。
- 267) sgra dbyangs mi zad par sgrogs pa (声音を優れて発する(如來))の所で梵行を修す。
- 268) Bhīṣmagarjitanirghoṣasvarasya tathāgata (雷吼音如來)の所で梵行を修す。
- 269) 天神が告げる。
- 270) 天神(人)に問う。
- 271) 天人が告げる。
- 272) この時点で東へ行くように告げられていないが、SがDに対してこれまでのいきさつを述べる場面では、空中の声が「東へ行き般若波羅蜜を得よ」と告げたとしている。
- 273) 天人が説く。
- 274) 天人に対して答える。
- 275) sangs rgyas kyi chos thams cad bsgrub par 'dod pa'i phyir ro(仏陀の一切法を修得せんと願うからである)とある。
- 276) sangs rgyas kyi chos bsgrub par 'dod pa'i phyir ro(仏陀の教えを修得せんと願うからである)とある。
- 277) sangs rgyas kyi chos thams cad bsgrub par 'dod pa'i phyir ro(仏陀の一切法を修得せんと願うからである)とある。
- 278) ahaṃ hi... buddha-dharmān samudānetu-kāma (私は仏陀の諸の教えを得ることを欲するからです)とある。
- 279) 天人が告げる。
- 280) 「世尊を敬うが如く法師を敬うべし」とある。
- 281) ston pa yin par 'du shes bskyed par bya'o (教師であると思うべきである)とある。
- 282) 「如仏の想を生ずべし」とある。
- 283) ston pa'i 'du shes bskyed par bya'i (教師であると思うべきである)とある。
- 284) ston pa yin par 'du shes bskyed par bya'o (教師であると思うべきである)とある。
- 285) śāstr-saṃjñā tvayā tatrotpādayitavyā (教師であるとの念が汝によってその時に起こされるべきである)とある。

- 286) 五欲を五樂と表現している。
- 287) 魔が説法者に対して嫌悪を生ぜしむといえども違疑の相を起してはならないとしている。
- 288) *kula-putram avasādayati na samanvāharati* (良家の子を責め、護念しない) が魔事としてあげられる。
- 289) どこまで行けばよいのかわからず啼哭す (尋ねなかったこと後悔した訳ではない)
- 290) どこまで行けばよいのかわからず啼哭す (尋ねなかったこと後悔した訳ではない)
- 291) どこまで行けばよいのかわからず啼哭す (尋ねなかったこと後悔した訳ではない)
- 292) 佛が飛来し諸天が佛を供養する様子が述べられる。佛が S を称え、S は佛に説法を請う。佛は説法してから行先を捷陀越と告げるが般若諸經のように詳しい様子は示されない。
- 293) 化佛が空中に立ち S を称え S は化佛に説法を請う。化佛は説法してから行先を捷陀越と告げその様子を示す。
- 294) 化佛が空中に立ち S を称え S は化佛に説法を請う。化佛は説法してから行先を香淨と告げその様子を示す。
- 295) 如来之像が現れ S を称えてから行先を香氏と告げ、その様子を示す。
- 296) *de bzhin gshegs pa'i gzugs* (如来の姿) が現れ S を称えてから行先を *spos ldan* (香具) と告げ、その様子を示す。
- 297) 佛が空中に有りて S を称えてから行先を衆香と告げ、その様子を示す。
- 298) *de bzhin gshegs pa'i sku* (如来の姿) が現れ S を称えてから行先を *spos dang ldan pa* (香具) と告げ、その様子を示す。
- 299) 佛像が現じ S を称えてから行先を具妙香と告げ、その様子を示す。
- 300) 佛像が前に立ち S を称えてから行先を衆香と告げ、その様子を示す。
- 301) 如来形像が現れ S を称えてから行先を衆香と告げ、その様子を示す。
- 302) *de bzhin gshegs pa'i gzugs* (如来の姿) が現れ S を称えてから行先を *spos dang ldan pa* (香具) と告げ、その様子を示す。
- 303) *tathāgata-vigraha* (如来の姿) が現れ S を称えてから行先を *gandhavatī* と告げ、その様子を示す。
- 304) 「六百八十萬夫人采女有りて共に相娛樂す」とある。
- 305) 「六百八十萬玉女妻有り」とある。
- 306) 「六萬八千夫人婬女有りて圍繞し娛樂す」とある。
- 307) 現在定を得る。
- 308) 十方諸仏三昧を得る。
- 309) 十方佛定を得る。
- 310) 11 種の三昧を得る。
- 311) 55 種の三昧を得る。
- 312) 51 種の三昧を得る。
- 313) 51 種の三昧を得る。
- 314) 55 種の三昧を得る。
- 315) 51 種の三昧を得る。
- 316) 60 種の三昧を得る。
- 317) 62 種の三昧を得る。
- 318) 62 種の三昧を得る。
- 319) 三昧から覚め諸仏の去来を念じた後で「諸佛は我に教えて曇無竭菩薩の所へ至らしむ」と S が念じる。
- 320) 三昧から覚め諸仏の去来を念じた後で「佛は我に教えて法來の所へ至らしむ」と S が念じる。
- 321) 「諸衆生の為に廣く橋梁と作るべし」とある。
- 322) 「我れ聞くことを得已て説の如く修行し有情を成熟し佛土を嚴淨し速に無上正等菩提を證し」とある。
- 323) 「能く衆生の為に歸趣する所と作る」とある。
- 324) 「金色身、三十二大人相、八十種隨形好、常光、無量光、大慈、大悲、大喜、大捨、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等を得る」とある。
- 325) *shes rab rnam par dag pa bsam gyis mi khyab pa dang / de bzhin gshegs pa'i stobs bcu dang / bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub ye shes kyang mngon par rdzogs par 'gyur* (不可思議なる清淨な智慧と如来の十力と、阿耨多羅三藐三菩提という智慧も完全に成就するだろう) とある。
- 326) 「一切無礙智見を得る」とある。
- 327) 「無障智見、無上智見、一切智道相智一切相智を得る」とある。
- 328) 「佛の無上智慧、無上法寶を得る」とある。
- 329) 前項に「四無礙智」が含まれる。

- ³³⁰⁾ shes rab rnam par dag pa bsaṃ gyis mi khyab pa dang / de bzhin gshegs pa'i stobs bcu rab tu thob par 'gyur (不可思議なる清浄な智慧と如来の十力を完全に獲得するだろう)とある。
- ³³¹⁾ anuttaraṃ ca buddha-jñānam abhisambhoṣyāmahe (そして無上なる仏陀の智慧を覚る)とある。
- ³³²⁾ 「當に法輪を得べし、転じて、當に衆生を度脱すべし」とある。
- ³³³⁾ 「法輪を得て転じ十方人を度すべし」とある。
- ³³⁴⁾ 「當に無上之寶を得て一切貧を除くべし」とある。
- ³³⁵⁾ D を供養し聞經するを欲している。
- ³³⁶⁾ sangs rgyas kyi chos bla na med pa dag bdag la stsol cig (仏陀の無上の教えを私に与えよ)と告げる。
- ³³⁷⁾ bla na med pa'i sangs rgyas kyi chos byin cig (無上なる仏陀の教えを与えよ)と告げる。
- ³³⁸⁾ 無上正等菩提を与えよと告げる。
- ³³⁹⁾ sangs rgyas kyi chos bla na med pa dag bdag la stsol cig (仏陀の無上の教えを私に与えよ)と告げる。
- ³⁴⁰⁾ anuttarān me Śakra buddha-dharmān dehīti (シャクラよ、無上の仏陀の教えを私に与えてください)と告げる。
- ³⁴¹⁾ 「女歸りて具に父母の爲に是の事を説く」とあるのみ。
- ³⁴²⁾ 「女具に之を陳ぶ」とあるのみ。
- ³⁴³⁾ これまでのいきさつと財宝の提供を両親に願うが、常啼菩薩との同行について許可を求めるという表現はない。
- ³⁴⁴⁾ これまでのいきさつと財宝の提供を両親に願うが、常啼菩薩との同行について許可を求めるという表現はない。
- ³⁴⁵⁾ 父母は「我等云何が當に隨喜せざらん」と述べている。この隨喜を他人の善き行いを讃歎することととれば、娘の行いを称賛したことを意味する。しかし、仏教の儀式に参加することととれば、娘と同行する意にもとれる。この言葉に応じて長者女は「我れ終に人の善法の因縁を断たず」としている。父母の意思が不明瞭である。ただし、この箇所以降父母が一切登場しないところから、ここでは娘の行いを称賛したものと判断した。
- ³⁴⁶⁾ 「譬えば比丘の第四禪を得たるが如し」とある。
- ³⁴⁷⁾ dge slong bsaṃ gtan dang po rtse gcig tu yid la byed pas snyoms par zhugs pa bzhin no (比丘が一点に集中する第一禪定を心に生ずることにより、瞑想に止まっているようである)
- ³⁴⁸⁾ 「比丘の第三禪攝心安隱に入るが如し」とある。
- ³⁴⁹⁾ bsaṃ gtan dang po la mnyam par bzhugs pa'i dge slong sems rtse gcig tu bzhag pa de lta bu'i thob par gyur to (第一の瞑想に住した比丘が一点に集中している、そのような楽しみを得たのである)とある。
- ³⁵⁰⁾ 「第三靜慮に入るを得たるが如し」とある。
- ³⁵¹⁾ 「譬えば比丘の第三禪に入るが如し」とある。
- ³⁵²⁾ 「譬えば苾芻の第三禪樂を得るが如し」とある。
- ³⁵³⁾ dper na dge slong bsaṃ gtan dang po rtse gcig tu yid la byed pas snyoms par zhugs pa bzhin no (あたかも比丘が一点に集中する第一禪定を心に生ずることにより、瞑想に止まっているようである)とある。
- ³⁵⁴⁾ tad-yathā 'pi nāma prathama-dhyāna-samāpannasya bhikṣor ekāgra-manasi- kārasya (あたかも第一の瞑想に到達した比丘が一つの対象に向けられた思惟をなすかのような(ものでした))とある。
- ³⁵⁵⁾ 下車してからは「共に西門従り入る」とあるのみで高台等については述べられない。
- ³⁵⁶⁾ 「七宝台」とある。
- ³⁵⁷⁾ khang bu brtsegs pa (楼閣)とある。
- ³⁵⁸⁾ 「七宝台」とある。
- ³⁵⁹⁾ khang brtsegs ma (楼閣)とある。
- ³⁶⁰⁾ 「七宝の大般若台」とある。
- ³⁶¹⁾ 「七宝台」とある。
- ³⁶²⁾ 「衆香城に入る」とあるのみ。
- ³⁶³⁾ khang pa brtsegs pa (楼閣)とある。
- ³⁶⁴⁾ sapta-ratna-mayaṃ kūṭāgāra (七宝からなる楼閣)とある。
- ³⁶⁵⁾ 「四色の函」とある。
- ³⁶⁶⁾ rin po che sna bdun gyi khri bzhi (七宝の四座)とある。
- ³⁶⁷⁾ 「七宝の大牀」とある。
- ³⁶⁸⁾ 菩薩處を諸天が供養している様子のみが述べられ、高台や七宝の床については述べられていない。
- ³⁶⁹⁾ rin po che sna bdun las byas pa'i khri bzhi (七宝からなる四座)とある。
- ³⁷⁰⁾ S は出会った人に供養の理由を尋ねる。

- ³⁷¹) S は出会った人に供養の理由を尋ねる。
- ³⁷²) 出会った人が、高台の中に D がおり、D は般若波羅蜜のためにこの台を作ったことを告げる。
- ³⁷³) 出会った人が、高台の中に D がおり、D は般若波羅蜜のためにこの台を作ったことを告げる。
- ³⁷⁴) 「當に諸波羅蜜功德を成じ諸佛法を具足し薩云若に逮ぶべし」とある。
- ³⁷⁵) 'di la bsblabs pas byang chub sems dpa' sems dpa' chen po dag yon tan thams cad kyi pha rol tu phyin pa dang / sngas rgyas kyi chos thams cad dang / thams cad mkhyen pa nyid kyang myur du thob par 'gyur ba yin(これを学ぶと、諸菩薩摩訶薩は一切の功德の完成と、仏陀の一切法と、一切智を速やかに得るでしょう)とある。
- ³⁷⁶) 「一切諸功德を成就し諸佛法一切種智を得」とある。
- ³⁷⁷) gang la bsblabs na / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnam yon tan thams cad kyi pha rol tu phyin pa dang / sangs rgyas kyi chos thams cad dang / thams cad mkhyen pa nyid thob par 'gyur ba'o (どこでも(それを)学ぶならば、菩薩摩訶薩たちは一切の功德の完成と、仏陀の一切の教えと、一切智を得るのである)とある。
- ³⁷⁸) 「速に一切功德の彼岸に到り速に能く一切の佛法を成辦し速に能く一切智智を證得す」とある。
- ³⁷⁹) 「當に諸の功德一切佛法を得盡し疾く薩婆若を得べし」とある。
- ³⁸⁰) 「一切智を成就し一切佛の功德法を圓滿す」とある。
- ³⁸¹) 'di la bsblabs pas byang chub sems dpa' sems dpa' chen po dag yon tan thams cad kyi pha rol tu phyin par rjes su 'gro ba dang / sangs rgyas kyi chos thams cad dang rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyang myur du thob par 'gyur ba yin(これを学ぶと、諸菩薩摩訶薩は一切の功德の完成に随って仏陀の一切法と一切種智もまた速やかに得るでしょう)とある。
- ³⁸²) sarva-buddha-dharmāṇ sarvākārajñatām ca kṣipram anuprāpnuvantīti sarvākārajñatā (一切の仏陀の教えと一切種智を速やかに得るでしょう)とある。
- ³⁸³) 出会った人が般若波羅蜜が七宝の函の中にあることを告げる。
- ³⁸⁴) 出会った人が般若波羅蜜が七宝の函の中にあることを告げる。
- ³⁸⁵) D の如く諸の深法を得、般若波羅蜜を供養し演説し顯示し般若波羅蜜方便力を得、神通を成就し、菩薩事の中に於て自在を得ること、我もまた是の如くすべしとの誓願を起す。
- ³⁸⁶) さらに未来世での自らの作仏も願っている。
- ³⁸⁷) 當來世で「如來應正等覺を成ず」「深法門に於て通達無礙たること」「能く上妙の七寶臺閣及び餘の供具を以て般若波羅蜜多を供養すること」「大衆の中に處し師子座に坐して般若波羅蜜多の甚深の義理を宣説し都て畏るる所無きこと」「般若波羅蜜多巧方便力を成就し速に能く所求の無上正等菩提を成辦す」「勝神通變化を得て自在に無量の有情を利益安樂す」とある。
- ³⁸⁸) 「般若波羅蜜を供養し恭敬し尊重し人の爲に演説し方便力を成就す」とある。さらに未来世での自らの作仏も願っている。
- ³⁸⁹) さらに未来世での自らの作仏も願っている。
- ³⁹⁰) さらに未来世での自らの作仏も願っている。
- ³⁹¹) さらに未来世での自らの作仏も願っている。
- ³⁹²) 空、無想(相)、無所從生、無形、幻、野馬(蜃氣樓)、夢中、泥洹、想像、無有生無有長、無所適、虛空、經果、本端の喩を用いて諸仏の不来不去が簡略に示される。諸仏の法身(法性)については説かない。
- ³⁹³) 空、幻、野馬(蜃氣樓)、夢中、泥洹、想像、無有生無有長、無所適、虛空、經果、本端の喩を用いて諸仏の不来不去が簡略に示される。諸仏の法身(法性)については説かない。
- ³⁹⁴) 眞際、空、眞諦、無爲、滅盡を用いて諸仏の不来不去を告げる。
- ³⁹⁵) de bzhin nyid (眞如) mi skye ba (生じないもの) yang dag pa'i mtha' (眞実の究極) stong pa nyid (空性) ji lta ba bzhin (如実性) 'dod chags dang bral ba (欲望を離れたもの) 'gog pa (消滅) nam mkha'i kham (虚空の要素) により諸仏の不来不去を告げる。
- ³⁹⁶) 不動相、無生法、無滅法、實際法、空、無染、寂滅、虚空性を用いて諸仏の不来不去を告げる。
- ³⁹⁷) de bzhin nyid (眞如) skye ba med pa (生じないもの) yang dag pa'i mtha' (眞実の究極) stong pa nyid (空性) ji lta ba nyid (如実性) 'dod chags dang bral ba (欲望を離れたもの) 'gog pa (消滅) nam mkha'i dbyings (虚空) により諸仏の不来不去を告げる。
- ³⁹⁸) 諸法の法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、定性、住性、實際、虚空界、不思議界、無生性、無滅性、如実性、遠離性、寂靜性、無染淨界、空性を用いて諸仏の不来不去を告げる。
- ³⁹⁹) 諸法の不動、無生、實際、空、斷、離、滅、虚空性により諸仏の不来不去を告げる。
- ⁴⁰⁰) 諸法の眞如、不生法、實際、空性、無染法、寂滅、虚空により諸仏の不来不去を告げる。
- ⁴⁰¹) de bzhin nyid (眞如) mi skye ba (生じないもの) yang dag pa'i mtha' (眞実の究極) stong pa nyid (空性) ci lta ba bzhin (如実性) 'dod chags dang bral ba (欲望を離れたもの) 'gog pa (消滅) nam mkha'i

khams (虚空の要素) により諸仏の不来不去を告げる。

⁴⁰²⁾ 諸法の tathatā 真相 (真如)、an-utpāda 生じないもの、bhūta-koṭi 真実の究極、sūnyatā 空性、yathāvatā 如実性、vi-rāga 愛着のないもの (離欲、無染)、ni-rodha 消滅、ākāśa-dhātu 虚空の要素 (虚空界) により諸仏の不来不去を告げる。

⁴⁰³⁾ 喩の配列が他の般若経と異なる。変理事喩の後。

⁴⁰⁴⁾ 喩の配列が他の般若経と異なる。夢喩の後。

⁴⁰⁵⁾ 箜篌と鼓の音の喩を用いて諸仏の不来不去を説いている。

⁴⁰⁶⁾ 喩の配列が他の般若経と異なる。大海水中の宝の喩の後。

⁴⁰⁷⁾ 変理事喩の後に夢喩、大海水中の宝の喩、箜篌喩が続くのだが、他経同一項目との比較対照上すでに配した。

⁴⁰⁸⁾ 大いに震動す。

⁴⁰⁹⁾ ṣaḍ-vikāram aṣṭādaśa-mahā-nimittaṃ kampate (18の大相を持つ6種の状態に震える) とある。

⁴¹⁰⁾ 『藏18』『藏25』『初会』『小品』『仏母』ASPPはSの心中を察して与えている。

⁴¹¹⁾ 魔が説法の座を壊し汚してもいる。

⁴¹²⁾ 邪が説法の座を壊し汚してもいる。

⁴¹³⁾ 薩陀波倫菩薩が釋提桓因に我が得んと欲する所を知るようにと告げている。

⁴¹⁴⁾ 普慈が釋に我が得んと欲する所を知るようにと告げている。

⁴¹⁵⁾ 文脈上シャクラが常啼菩薩の心中を察したのはわかるが具体的な表現はない。

⁴¹⁶⁾ 文脈上シャクラが常啼菩薩の心中を察したのはわかるが具体的な表現はない。

⁴¹⁷⁾ 文脈上シャクラが常啼菩薩の心中を察したのはわかるが具体的な表現はない。

⁴¹⁸⁾ 文脈上シャクラが常啼菩薩の心中を察したのはわかるが具体的な表現はない。

⁴¹⁹⁾ ebhis tvam imaṃ pṛthivī-pradeśaṃ puṣpābhikīṇaṃ kuru Dharmodgataṃ ca bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ dharmadeśayantaṃ dharm'āsane (汝はこれらによってこの場所を花で覆いなさい。そして、教を説くために法座に座られたダルモードガタ菩薩大士に散らしかけなさい) としている。

⁴²⁰⁾ me tog kha cig gis ni sa phyogs der me tog dgram pa byas so // me tog kha cig gis ni byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos 'phags la gtor to // (いくらかの花はその場所に撒いた。いくらかの花は法上菩薩摩訶薩に撒きかけた) としている。

⁴²¹⁾ me tog kha cig gis ni sa phyogs der me tog dkram pa byas so // me tog kha cig gis ni byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos 'phags la gtor to // (いくらかの花はその場所に撒いた。いくらかの花は法上菩薩摩訶薩に撒きかけた) としている。

⁴²²⁾ anyataraiḥ puṣpais taṃ pṛthivī-pradeśaṃ puṣpābhikīṇaṃ akārṣīt anyataraiś ca puṣpair Dharmodgataṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ abhyavākīrat (その中の一(部)の花によってその場所を花で覆い、一(部)の花によってダルモードガタ菩薩大士に散らしかけた) としている。

⁴²³⁾ 六万の三昧を得る。

⁴²⁴⁾ 六万の三昧を得る。

⁴²⁵⁾ 六万の三昧を得る。

⁴²⁶⁾ 六百万の三昧を得る。

⁴²⁷⁾ 六百万の三昧を得る。

⁴²⁸⁾ 六万の三昧を得るとなっているが、直後の囑累品では六百万の三昧を得るとある。

⁴²⁹⁾ 六十億の三昧を得る。

⁴³⁰⁾ 六百万の三昧を得る。

⁴³¹⁾ 六万の三昧を得る。

⁴³²⁾ 六百万の三昧を得る。

⁴³³⁾ 六百万の三昧を得る。

⁴³⁴⁾ 吹笙師

⁴³⁵⁾ 「内摩迦祇陀頗羅耶如來無所著正眞道最正覺」になるとある。

⁴³⁶⁾ 「夢中にも常に仏を見る」という部分が「一切の衆難を皆な悉く斷つ」となっている。

⁴³⁷⁾ 「夢中にも常に仏を見る」という部分が「刹那の間も亦た暫くも諸佛世尊を離れず」となっている。

⁴³⁸⁾ 仏を得、明度無極 (般若波羅蜜) を索めんと欲するなら、普慈闍士 (常啼菩薩) の如く、精進恭敬すべしとしている。

⁴³⁹⁾ 「諸、般若波羅蜜多を求める者は亦た應に是の如く求むべし」としている。

⁴⁴⁰⁾ 「當に知るべし般若波羅蜜は諸菩薩摩訶薩の爲に薩云若に致す (送り届ける)。菩薩で六波羅蜜を學ばんと欲する者、諸佛の境界なる一切智を得んと欲する者は當に般若波羅蜜を學し行ずべし」と仏が須菩提に告げる。

- ⁴⁴¹) 般若波羅蜜は菩薩の一切智智を証すと仏がスプーティに告げる。
- ⁴⁴²) 「須菩提當に知るべし、是の般若波羅蜜の因縁は能く菩薩摩訶薩の一切の功德を成就し、一切種智を得」とある。
- ⁴⁴³) 「善現當に知るべし。是の理趣甚深般若波羅蜜多の威徳殊勝なるに由り諸の菩薩をして速に能く一切智智を引得せしむ」とある。
- ⁴⁴⁴) 「須菩提、當に是の般若波羅蜜の因縁を知り、能く菩薩道を具足すべし。是の故に諸の菩薩、若し一切智慧を得んと欲すれば、まさに般若波羅蜜を信受し、讀誦し、正憶念し、如説に修行し廣く人の爲に説くべし」とある。
- ⁴⁴⁵) 般若波羅蜜は菩薩に一切智智を得させると仏がアーナンダに告げる。
- ⁴⁴⁶) 般若波羅蜜多は是れ諸佛の母にして諸佛の一切智智を出生すと仏が阿難に告げる。
- ⁴⁴⁷) kun dga' bo rnam grangs 'dis kyang shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnam kyis thams cad mkhyen pa'i ye shes sgrub pa yin par rig par bya'o (アーナンダよ、この教え方によってもこの般若波羅蜜が諸菩薩摩訶薩の一切智智を証すのであると知られるべきである) とある。
- ⁴⁴⁸) tatra khalu punar Bhagavān āyusmantam Ānandam āmantrayate sma / tad anenāpi te Ānanda paryāyeṇaiva veditavyam ity apīyaṃ prajñāpāramitā bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ sarvajña-jñānasyāhāriketi (その時、さらにまた世尊はアーナンダ長老に告げた。アーナンダよ、汝はこの教えによってもまたこれを知るべきである。この智慧の完成は菩薩大士にとって一切智智のもたらし手であると) とある。
- ⁴⁴⁹) 仏母ではなく「尊道の御」とある。御には馭者の意とともに妻の意もある。
- ⁴⁵⁰) 「此の所説の甚深般若波羅蜜多は是れ諸の如来応正等覺の眞の生養母にして是れ諸の菩薩摩訶薩の眞の軌範師なる」としている。
- ⁴⁵¹) 般若波羅蜜の供養、精勤修学はスプーティに勧め、如来の大師たるを阿難に説く。
- ⁴⁵²) 般若波羅蜜の供養、精勤修学はスプーティに勧め、如来の大師たるを阿難に説く。
- ⁴⁵³) 我般泥洹の後、般若波羅蜜の一句だけでも菩薩に教えて学ばせることで仏への承事、供養が完成するとしている。
- ⁴⁵⁴) 我減度の後、般若波羅蜜の一句だけでも闍士に教えて具足させることで仏への供養となるとしている。
- ⁴⁵⁵) 吾は年老いたので般若波羅蜜を恭敬し承事すべしとしている。
- ⁴⁵⁶) kun dga' bo de lta bas na da ltar nga bzhugs te 'tsho zhing gzhes pa'i sku 'di la khyod kyis phangs pa dang/ dad pa dang gus par byas pa de bzhin du nga 'das nas shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la yang byos shig (アーナンダよ、この故に、今、私が住し、養いながら留まっているこの身体を汝は尊重すべきであり、信じ、恭敬すべきである。そのように、私が涅槃してからこの般若波羅蜜にもなすべきである) とある。
- ⁴⁵⁷) 我減度の後、般若波羅蜜を愛敬し供養すべしとしている。
- ⁴⁵⁸) de bas na kun dga' bo nga da ltar lus 'di la gnas shing 'tsho skyong ba na/ gang khyod kyis byams pa dang dga' ba dang/ bla mar byas pa de/ da 'das pa'i 'og tu khyod kyis shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la gyis shig (それゆえアーナンダよ、私が今この身体に住し生存する時に、汝が愛し、喜び、敬うことは、今から涅槃の後、汝はこの般若波羅蜜になすべきである) とある。
- ⁴⁵⁹) 我涅槃の後、愛敬をもって般若波羅蜜多を供養尊重すべしとしている。
- ⁴⁶⁰) 我減度の後、般若波羅蜜を供養し恭敬し愛敬し尊重すべしとしている。
- ⁴⁶¹) 我涅槃の後、般若波羅蜜を恭敬し供養し尊重し供養すべしとしている。
- ⁴⁶²) da ltar nga bzhugs te 'tsho zhing gzhes pa'i sku 'di la ci ltar khyod kyis dga' ba dang dang ba dang dad pa dang ri mor byas pa kun dga' bo de ltar nga 'das nas shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la yang byos shig (今、私が住し、養いながら留まっているこの身体に汝が親しみ、誠を捧げ、信じ、敬慕したように、アーナンダよ、そのように私が涅槃してからこの般若波羅蜜にも為すべきである) とある。
- ⁴⁶³) 『初会』巻398「初分常啼菩薩品第77-1」、大正蔵6、p. 1059a。
- ⁴⁶⁴) 『大品』巻26「如化品第87」、大正蔵8、p. 416a。
- ⁴⁶⁵) 『国訳大蔵經』経部第3巻「如化品第87」(第一書房、1974) p. 350。
- ⁴⁶⁶) 同書同頁
- ⁴⁶⁷) 『西藏大蔵經甘珠爾勘同目錄』(大谷大学、1930-1932) p. 196。
- ⁴⁶⁸) 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2(春秋社、2012) p. 209。
- ⁴⁶⁹) 拙論「常啼菩薩求法譚の成立時期について」『佛教大学大学院研究紀要文学研究科篇』41、佛教大学、2013) pp. 19-36。
- ⁴⁷⁰) 『六度』巻7「禅度無極章第五」大正蔵3、p. 43a。
- ⁴⁷¹) 辛嶋静志「初期大乘仏典は誰が作ったか—阿蘭若住比丘と村住比丘の対立—」『佛教大学総合研究所紀要別冊(仏教と自然)』(佛教大学総合研究所、2005) pp. 45-70。佐々木閑「アランヤにおける比丘の生活」

『印度学仏教学研究』51(2)、2003) pp. 812-806 これに対して、経典に説かれた内容をほとんどそのまま制度的歴史に見立てようとする、歴史学的方法と思想的あるいは言語・文学的方法を混同する方法的不備を指摘する見解もある。下田正弘「初期大乘経典のあらたな理解に向けて—大乘仏教起源再考—」『シリーズ大乘仏教4 智慧世界ことば』(春秋社、2013) pp. 51-52.

⁴⁷²⁾ 『道行』巻7「遠離品第十八」、大正蔵8、p. 461a.

⁴⁷³⁾ 『道行』はさらに「佛語須菩提。正使各各有阿羅漢。隨是行念。各各有辟支佛。隨是行念。各各有菩薩摩訶薩。城外行遠離。」と述べるが、辛嶋静志先生はこの部分が支婁迦讖の誤解に基づく漢訳ではないかとしている Karashima Seishi 辛嶋静志, *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若経校注 (Soka Univ., 2011) p. 370.

⁴⁷⁴⁾ 『小品』巻7「恒伽提婆品第十八」大正蔵8、p. 571a.

⁴⁷⁵⁾ 『放光』巻14「阿惟越致相品第六十二」大正蔵8、p. 96c97a.

⁴⁷⁶⁾ この三解脱門は部派仏教においては事理的な面から修習されることが多かったが、般若経や十地経の影響によって、徐々に菩薩道の中心に位置づけられるようになったものである。宇野恵教「三解脱門の衆生利益」『渡辺隆生教授還暦記念佛教思想文化史論叢』、永田文昌堂、1997、p. 300.

⁴⁷⁷⁾ 『道行』巻7「守空品第十七」、大正蔵8、p. 458c.

⁴⁷⁸⁾ 修める、保持するの意。

⁴⁷⁹⁾ thinks in his mind over the distinction (of the three kinds of concentrations) の意。Karashima Seishi 辛嶋静志, *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* 道行般若経校注 (Soka Univ., 2011) p. 348.

⁴⁸⁰⁾ 『道行』と同じ守空品に「當に是の因縁を棄てしむべし。空定、無想定、無願定を守し滅度門に向かいて中道に證を取らず」とある。『大明』巻4「守空品第十七」、大正蔵8、p. 497c.

⁴⁸¹⁾ 赤沼智善「般舟三昧経の研究(上)」(『宗教研究』4-1、1927) pp. 108-109.

⁴⁸²⁾ 梶山雄一「浄土の思想」『梶山雄一著作集』6 (春秋社、2013) p. 49.

⁴⁸³⁾ 直前に「菩薩は般若波羅蜜を行じ遍想拘舍羅の爲に護らる。自ら其の地に於て中道に證を取り阿羅漢辟支佛地に墮ちず」とある。『道行』巻7「守空品第十七」、大正蔵8、p. 458c.

⁴⁸⁴⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 67.

⁴⁸⁵⁾ 『国訳一切経』「本縁部六」(大東出版、1971) p. 284.

⁴⁸⁶⁾ 岡田真美子「血の布施物語(3) Sadqprarudita (常啼) 菩薩伝説—『般若経』の生んだ求法血施説話—」(『神戸女子大学教育諸学研究論文集』9、1995) p. 150.

⁴⁸⁷⁾ 『放光』巻20「法上品第八十九」大正蔵8、p. 145ab.

⁴⁸⁸⁾ 『道行』巻9「薩陀波倫菩薩品第二十八」、大正蔵8、p. 473c.

⁴⁸⁹⁾ 梶山雄一「般若の思想」『梶山雄一著作集』2 (春秋社、2012) p. 213.

⁴⁹⁰⁾ 同書 pp. 214-215.

⁴⁹¹⁾ 『道行』巻10「曇無竭菩薩品第二十九」、大正蔵8、p. 475c.

⁴⁹²⁾ 『大明』第6「六法來闍土品第二十九」、大正蔵8、p. 506c.

⁴⁹³⁾ 同書 pp. 366-367.

⁴⁹⁴⁾ 『道行』巻10「曇無竭菩薩品第二十九」、大正蔵8、p. 476b.

⁴⁹⁵⁾ 高田修『仏像の起源』岩波書店、1967、p. 415.

⁴⁹⁶⁾ 梶山雄一「浄土の思想」『梶山雄一著作集』6 (春秋社、2013) p. 119.

⁴⁹⁷⁾ 辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ—般若経・阿弥陀・観音—」『創価大学国際仏教学高等研究所年報』第14号、2014、p. 464.

⁴⁹⁸⁾ 『初会』巻331「初分菟伽天品第52」、大正蔵6、p. 698a.

⁴⁹⁹⁾ 『小品』巻7「恒伽提婆品第18」、大正蔵8、p. 568b.

⁵⁰⁰⁾ 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 724.

⁵⁰¹⁾ 『六度』は原始よりのものに大乘的な精神を吹き込んだ本生経類と位置づけられる。干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』(東洋文庫、1978) pp. 80-83.

⁵⁰²⁾ 第四会、第五会については『至元法宝勘同総録』に「前三品(常啼、法勇、囑累)は却きて前の第一會中に在り」とされ(『大日本校訂大蔵経(縮刷蔵経)』結八、四十五枚裏)、第二会、第三会についても「この第二分、第三分に於て元と常啼法涌二品を具ふること別出弘通せる大品の如くなるべきも、第一会に広説せるが故に集大成に當りて省略せられたるものと考へらる」(『仏書解説大辞典』(大東出版社、1966) p. 433) とされる。梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 79. 渡辺章悟「般若経の形成と展開」『シリーズ大乘仏教4 智慧/世界/ことば』(春秋社、2011) p. 114.

⁵⁰³⁾ E. Obermiller によると『現觀莊嚴論』は龍樹の中觀論書に直接的に述べられる空の解釈とは異なり、間接的、暗示的に仏の智慧を得るまでの「道」について説いているとされる。only 2 kinds of fundamental interpretations of the Prajñā-pāranutā are admitted, viz. the Mādhyamika treatises of Nāgārjuna, elucidating

the direct subject-matter of the Sūtras, i.e. the Teaching of the Non-substantiality of all the elements of existence, and the Abhisamayālaṃkāra, which is to be regarded as a work revealing the indirect or hidden meaning (sbaḥ-don) of the Prajñā-pāramitā, This subject is the process of intuition of the Highest Truth, or, what is the same, the Path towards the attainment of Buddhahood and final Nirvāṇa. (E. Obermiller “The doctrine of prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya” *Buddhist poetry, thought and diffusion* (New Delhi : International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2010) p.133) この「道」は以下の八現観によって示される。(1)一切相智性 sarvākārajñatā あらゆる形相についての智慧 (2)道智性 mārgajñatā 実践道についての智慧 (3)一切智性 sarvajñatā あらゆる事物についての智慧 (4)一切相現等覺 sarvākārābhisambodha あらゆる形相についての完全な理解 (5)頂現観 mūrdhābhisamaya 頂点に達した現観 (6)次第現観 anupūrvābhisamaya 漸次的な現観 (7)一刹那現観 ekakṣaṇābhisamaya 一刹那の覚知 (8)法身 dharmakāya 法身 谷口富士夫『現観体験の研究』(山喜房仏書林、2002) pp. 57-58.

⁵⁰⁴) 同書 p. 123.

⁵⁰⁵) 『八千頌般若経』については近年写本の発見が相次いでいる。アフガニスタンとパキスタンの国境付近で発見され、Harry Falk 先生、辛島静志先生により発表⁵⁰⁵された1世紀後半のものとされるガンダーラ語で書かれた般若経は『梵本八千頌般若』の第1章から第5章にあたる。この般若経は樺皮に記されており『道行般若経』に近いが、それよりもさらに短いとされている。(松田和信「アフガニスタン写本からみた大乘仏教」『シリーズ大乘仏教1 大乘仏教とは何か』(春秋社、2011) p. 169) アフガニスタンのバーミヤンで発見されたスコイエンコレクションの中からは、クシャーナ期(1~3世紀)の Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā の断片が46枚発見され、この写本が11~12世紀のものとされるネパール写本に近い内容を持ちながら、漢訳にはない内容を含んでいることが判明している (Lore Sander, “Fragments of an Aṣṭasāhasrikā manuscript from the Kuṣāṇa period”, *Manuscripts in the Schøyen collection 1*, (Oslo : Hermes, 2000) p.1) この事実から『道行』とは異なる八千頌系統の『般若経』である可能性が指摘されている。ただし、その後もこの写本の断片が発見され内容が報告されたが、これらの断片中に常啼菩薩求法譚は存在していなかった。松田和信先生(松田和信前掲書 pp.152-180)や渡辺章悟先生(渡辺章悟「般若経の形成と展開」『シリーズ大乘仏教4 智慧/世界/ことば』(春秋社、2011) pp.140-147)によると、上記以外にも北京民族文化宮から北京大学東方学研究院へ移された『八千頌般若経』(原民族宮蔵梵文写本第二号、三号)、ケンブリッジ大学図書館の『八千頌般若経』(997年書写の梵語写本と1015年書写のネパール写本)、バングラデシュのヴァレーンドラ博物館の『八千頌般若経』(11-12世紀書写ベンガル文字写本完本 No. 689、不完本 No. 851)、デンマーク王室図書館の『八千頌般若経』(クティラ文字写本断簡とネパール写本完本がある)。完本とされる文献については常啼菩薩求法譚が存在していることになる。ヴァレーンドラ博物館の『八千頌般若経』不完本については、冒頭を欠く可能性があるものの常啼菩薩求法譚が存在しているようである(若原雄昭「バングラデシュ国内に保存されるサンスクリット仏教写本、他」『龍谷大学アジア仏教文化研究センターワーキングペーパー』no. 11-01、2011、p. 7)

⁵⁰⁶) 定方晟先生によると栗田功氏所蔵のギルギット出土の一万八千頌般若は73章から第86章まで残っており常啼菩薩求法譚が存在する。定方晟「ギルギット出土およびバーミヤン出土の仏教関係の文字資料」(『東海大学文学部紀要』71、1999) pp. 57-58.

⁵⁰⁷) 勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 71.

⁵⁰⁸) 同書 p. 49.

⁵⁰⁹) 龍樹造、鳩摩羅什訳『大智度論』第100「釋囑累品第90」、大正蔵25、p. 756a.

⁵¹⁰) 椎尾弁匡先生は梵本と漢訳を比較した上で、梵本はインドの般若を頼り、漢訳は北方大乘を表わすもののように思われる。いま梵文十万頌のごときものがまず存在して、その後に玄奘訳の初会の原本が成立すべきものであろうとしている。また、梵本の首に帰命偈を題する点、各品に対する梵文の多少、梵文は同種別目の反復が漢訳より多いのに対して諸法の名目においては漢本より貧しい点、菩薩十地について漢訳は反復してあるが、梵本は四果においてこれを言うのみである点、漢訳は真如の異名に富むも梵本はそうではない点などから、梵本の方が先に存在して、その後に玄奘訳の初会の原典が成立したものとしている。椎尾弁匡「仏教経典概説」(『椎尾弁匡選集』3、1972) pp. 212-213.

⁵¹¹) 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1980) p. 113. 木村高尉先生によると、梵文とチベット語訳はよく対応しているようであるが、梵文と漢文については法数の順序、内容に相違が見られるという。Kimura Takayasu 木村高尉, Śatasāhasrikā prajñāpāramitā, II-1, (Sankibo busshorin, 2009) pp. vi-vii.

⁵¹²) 漢訳諸本のサンスクリット原本は『一万八千頌』から『二万五千頌』への展開期における時代に成立したものと推定される。勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p. 67.

⁵¹³) 渡辺章悟『大般若と理趣分のすべて』(北辰社、1995) pp. 150-151.

- ⁵¹⁴⁾ 無二の相の意。即ち差別の諸相なく平等一味なるを云う 『望月仏教大辞典』1 (世界聖典刊行協会、1957) p. 149.
- ⁵¹⁵⁾ 寂靜に歸して一切の相を離れたニルヴァーナの姿。
- ⁵¹⁶⁾ 無差別の世界、諸現象を貫く絶対の真理、真理そのものの姿。
- ⁵¹⁷⁾ 菩薩の三身は他人と異り、この行を以て阿惟越致の智慧を表はす 『昭和新纂国訳大蔵經』3 (東方書院、1928) p. 429.
- ⁵¹⁸⁾ 分別して諸菩薩の退不退を知るべきもの 『昭和新纂国訳大蔵經』3 (東方書院、1928) p. 429.
- ⁵¹⁹⁾ 行類を除く餘の種種因縁、即ち不退を知りうるもの 『昭和新纂国訳大蔵經』3 (東方書院、1928) p. 430.
- ⁵²⁰⁾ 「名字は是れ因縁和合の作法なり、但だ分別憶想假りに名を以て説く」とあり。『大品』巻1「奉鉢品第2」、大正蔵8、p. 221c.
- ⁵²¹⁾ 平等に対する。それぞれの物が異なる独自の姿をもって存在している姿。
- ⁵²²⁾ 川崎信定「三智の成立過程について」(『智山学報』、通巻34) p. 180.
- ⁵²³⁾ 『大智度論』巻27「釋初品大慈大悲義第42」、大正蔵25、258c.259a. 有差別説を川崎信定先生による一覧表で示すと次のようになる。

	(一切智)	(一切種智)
1	総相	別相
2	因	果
3	略説	広説
4	総じて一切法中の無明の闇を破る	種々の法門を觀じて諸の無明を破す
5	譬えば四諦を説くが如し	譬えば四諦の義を説くが如し
6	苦諦を説くが如し	八苦の相を説くが如し
7	生智を説くが如し	種々の衆生の処処に生ずるを説くが如し
8	声聞・縁覺は一切法の総相を知り、尽くの別相を知らざるを名づく	仏の諸法の総相・別相を知るを名づく

川崎信定『一切智思想の研究』(春秋社、1992) p. 113.

⁵²⁴⁾ 玄奘訳での特徴は、何といたっても「一切智智」を三智と別出することである。この智は「一切智者=仏」の智慧であるから、本来は一切相智 (sarvākāra-jñātā) と同じはずである。たとえば、『二万五千頌』では、悟りを獲得する経緯の中で次のように一切相智に言及する。

菩薩摩訶薩は、菩提心が無間である金剛のような三昧 (金剛喩定) に入って「一刹那の心に相應する智慧」によって、すべての形象についての智慧 (一切相智) に至る。

yatbodhisattvo mahā sattvo bodhicittānantaraṃ vajropamaṃ samādhiṃ samāpadya
ekacittakṣaṇasamāyuktayā prajñayā sarvākārajñātām anuprāpnoti

実は、この例文は本文四八頁で既に述べたように、『俱舍論』や『異部宗輪論』などによって知られる大衆部系統の頓現觀の悟りの主張だが、川崎 (1992 89-93) の分析のように、「一刹那の心に相應する般若」とは、あくまで悟り以前の聖者の智である。つまり、ここで述べる「金剛喩定」は悟りに達する最後の一念の状態であるが、それは有部などによれば、あくまで仏智ではなく、阿羅漢の智であるから、この智慧 (般若) によって一切を覺知できるとは言えない、とする説があった。したがって、「すべての形象についての智慧」と別な仏の智慧があることを明確に宣言する必要が生まれたのではないだろうか。このような、部派の学説を背景とする悟りの智慧の分析の結果、これを智の対象である形相 (ākāra) より、さらに言語としても明確な「一切智者の智」として三智から独立させるに至ったのであろう。以上のように、厳密な意味では、漢訳では『大般若經』「第二会」に至って、三智あるいは四智として、智慧の法相が確立したと言える。玄奘の訳文では「四念住、・・・・十八不共法、一切智、道相智、一切相智」、あるいは「仏十力乃至一切相智」として完全に法相化されたのである。しかし、この三智の実現のために般若ハラミタの修得が求められることに変わりはないのである。) 渡辺章悟『大般若と理趣分のすべて』(北辰社、1995) pp. 155-156. 密教に於ては「一切種をもって一切法を遍知する一切種智を超える智」と理解される 川崎信定「一切智と一切智智」(『密教体系』3、1994) p. 48.

⁵²⁵⁾ 『大品』巻27「常啼品第88」、大正蔵8、p. 416ab.

⁵²⁶⁾ 『国訳大蔵經』經部第3巻「薩陀波崙品第88」(第一書房、1974) p. 351.

⁵²⁷⁾ 北京版は'tshams(peking No.731 di 255a4)

⁵²⁸⁾ shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge No.9 a 353b5-354a2.

- 529) 自己と自己の所有物とがあると考ええる見解
- 530) 『初会』巻398「初分常啼菩薩品第七十七之一」、大正蔵6、p.1059abc.
- 531) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) pp.333-334.
- 532) 『大品』巻27「常啼品第八十八」、大正蔵8、p.416b.
- 533) 『国訳大蔵経』経部第3巻「薩陀波崙品第八十八」(第一書房、1974) pp.351-352.
- 534) *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge* No.9 a 354a4-7 北京版も同じ(peking No.731 di 255a8-b4)
- 535) 『初会』巻399「初分常啼菩薩品第七十七之一」、大正蔵6、p.1059c.
- 536) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) p.334.
- 537) 宋本、元本、明本、正倉院聖語蔵本は「一切無礙」
- 538) 『大品』巻27「常啼品第八十八」、大正蔵8、p.419a.
- 539) 『国訳大蔵経』経部第3巻「薩陀波崙品第八十八」(第一書房、1974) p.362.
- 540) 北京版はbcu(peking No.731 di 264b7)
- 541) 北京版はbca brgyad (peking No.731 di 264b8)
- 542) *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge* No.9 a 362b7-363a5.
- 543) 『初会』巻398「初分常啼菩薩品第七十七之一」、大正蔵6、p.1063b.
- 544) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) pp.344-345.
- 545) 宋本、元本、明本、正倉院聖語蔵本は「一切無礙」
- 546) 『大品』巻27「常啼品第八十八」、大正蔵8、p.420a.
- 547) 『国訳大蔵経』経部第3巻「薩陀波崙品第八十八」(第一書房、1974) p.365.
- 548) 宋本、元本、明本は切有=智具
- 549) 宋本、元本、明本は命爲=切有
- 550) 『初会』巻399「初分常啼菩薩品第七十七之二」、大正蔵6、p.1064c.
- 551) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) p.348.
- 552) 『大品』巻27「常啼品第八十八」、大正蔵8、p.420ab.
- 553) 『国訳大蔵経』経部第3巻(第一書房、1974) p.366.
- 554) *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge* No.9 a 366a1-3 北京版も同じ(peking No.731 di 267b7-268a1)
- 555) 『初会』巻400「初分法涌菩薩品第七十八之二」、大正蔵6、p.1065b.
- 556) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) p.350.
- 557) 『大品』巻27「常啼品第八十八」、大正蔵8、p.420c.
- 558) 『国訳大蔵経』経部第3巻「薩陀波崙品第八十八」(第一書房、1974) p.368.
- 559) *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge* No.9 a 367b3-7 北京版も同じ(peking No.731 di 269b3-7)
- 560) 『初会』巻400「初分法涌菩薩品第七十八之二」、大正蔵6、p.1066a.
- 561) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) p.352.
- 562) 『大品』巻27「法尚品第八十九」、大正蔵8、p.422c.
- 563) 『国訳大蔵経』経部第3巻「曇無竭品第八十九」(第一書房、1974) p.377.
- 564) *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge* No.9 a 375b3-6 北京版も同じ(peking No.731 di 277b4-6)
- 565) 『初会』巻400「初分法涌菩薩品第七十八之二」、大正蔵6、p.1070c.
- 566) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) p.366.
- 567) 『大品』巻27「法尚品第八十九」、大正蔵8、p.423ab.
- 568) 『国訳大蔵経』経部第3巻「曇無竭品第八十九」(第一書房、1974) p.379.
- 569) *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa, sde dge* No.9 a 377a4-b7 北京版も同じ(peking No.731 di 279a4-b7)
- 570) 『初会』巻400「初分法涌菩薩品第七十八之二」、大正蔵6、pp.1071b-1072a.
- 571) 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」(大東出版、1971) pp.368-369.
- 572) 『大品』巻27「法尚品第八十九」、大正蔵8、p.423bc.
- 573) 『国訳大蔵経』経部第3巻「曇無竭品第八十九」(第一書房、1974) p.380 不動三昧、無念三昧は『国訳大蔵経』にない。
- 574) 北京版はbyung(peking No.731 di 279b8)
- 575) デルゲ版はdang rnam pa、北京版はrnam(peking No.731 di 280a7)。北京版をとった。
- 576) 北京版はgyur(peking No.731 di 280a8)
- 577) 北京版はbrgya(peking No.731 di 280a8)従って三昧の数は60万となる。

- ⁵⁷⁸⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 a 377b7-378b1.
- ⁵⁷⁹⁾ 『初会』巻400「初分法涌菩薩品第七十八之二」、大正蔵6、p.1072abc.
- ⁵⁸⁰⁾ 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」（大東出版、1971）p.370.
- ⁵⁸¹⁾ 『大品』巻27「法尚品第八十九」、大正蔵8、p.423c.
- ⁵⁸²⁾ 『国訳大蔵経』経部第3巻「曇無竭品第八十九」（第一書房、1974）pp.380-381.
- ⁵⁸³⁾ 北京版は gyi(peking No.731 di 281a5)
- ⁵⁸⁴⁾ 北京版は sti(peking No.731 di 281a6)
- ⁵⁸⁵⁾ 北京版は btams(peking No.731 di 281a6)
- ⁵⁸⁶⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 a 379a1-379b1
- ⁵⁸⁷⁾ 『初会』巻400「初分結勸品第七十九」、大正蔵6、p.1073a.
- ⁵⁸⁸⁾ 『国訳一切経印度撰述部』「般若部四」（大東出版、1971）p.372.
- ⁵⁸⁹⁾ 『大品』巻27「三慧品第七十」、大正蔵8、p.375b.
- ⁵⁹⁰⁾ 『国訳大蔵経』経部第3巻「三慧品第七十」（第一書房、1974）p.180.
- ⁵⁹¹⁾ 『初会』巻3「初分學觀品第二之一」、大正蔵6、p.12bc.
- ⁵⁹²⁾ 『国訳一切経印度撰述部』「般若部一」（大東出版、1970）p.12.
- ⁵⁹³⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 ka 326b1 北京版は lam gyi rnam par shes pa nyid (peking No.731 ti 35a3-4)
- ⁵⁹⁴⁾ thams cad mkhyen pa と thams cad shes pa は sarvajña の蔵訳、thams cad mkhyen pa nyid は sarvajñatā の蔵訳。J.S.Negi, *Tibetan Sanskrit dictionary* vol.5, Sarnath : Central institute of higher Tibetan studies, 1998, pp.1991,2000.
- ⁵⁹⁵⁾ thams cad mkhyen pa と thams cad shes pa は sarvajña の蔵訳、thams cad mkhyen pa nyid は sarvajñatā の蔵訳。Tibetan Sanskrit dictionary vol.5 / J.S.Negi, Sarnath : Central institute of higher Tibetan studies, 1998, p.1991,2000.
- ⁵⁹⁶⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 a 366a1-2 北京版も同じ (peking No.731 di 267b7-8)
- ⁵⁹⁷⁾ Kimura Takayasu 木村高尉, Śatasāhasrikā prajñāpāramitā II -3, Sankibo busshorin, 2010, pp.77-78.
- ⁵⁹⁸⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*, sde dge No.8 ca 64a4-5 北京版も同じ (peking No.730 ha 333a5-6)
- ⁵⁹⁹⁾ 北京版は shā ra dwa ti'i bu (peking no.731 thi 10b2)
- ⁶⁰⁰⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, sde dge No.9 kha 223b7-224a1.
- ⁶⁰¹⁾ namaskāraṃ の誤写か。
- ⁶⁰²⁾ śatasāhasrikā prajñāpāramitā (京大写本 E292) p.304b. 写本作成者が頁付けを誤ったのか、本来 p.302b となるべき箇所である。
- ⁶⁰³⁾ 北京版は shā ra dwa ti'i bu (peking no.731 gi 100b8)
- ⁶⁰⁴⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*, sde dge No.8 nya 350b1-2.
- ⁶⁰⁵⁾ 山田龍城先生は「本経（『蔵25』）は普通二会とするも漢訳二会と異なり初品（会）の品名に近い」として『蔵25』と『初会』との共通性を指摘している。山田龍城『大乘佛教成立論序説』（平楽寺書店、1959）p.200.
- ⁶⁰⁶⁾ 梶芳光運先生は常啼菩薩求法譚について、『道行経』乃至『放光経』系統の第一流通分迄の内容が存し得て、初めて（般若経の）虚説ならざるを証するものとして価値を有して来るとしている。梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』（山喜房仏書林、1980）p.724.
- ⁶⁰⁷⁾ 渡辺章悟先生は次のように述べる。注目されるのは、サンスクリット写本はいずれも四つの部分 (khaṇḍa) に区分されていて、全体で七十二章からなることである。したがって漢訳にある末尾の二章「常啼菩薩品」と「法涌菩薩品」は欠けている。チベット語訳も同じく七十二章であることから、漢訳の末尾の二章は別行に流布していたものが、後代に付加されたと推定される。勝崎裕彦ほか編著 前掲書 p.71.
- ⁶⁰⁸⁾ 椎尾弁匡「大般若波羅蜜多経解題」（『国訳大蔵経』印度撰述部 般若部六、大東出版社、1970、p.7 椎尾弁匡『仏教経典概説』椎尾弁匡選集第3巻（山喜房仏書林、1972）pp.212-213.
- ⁶⁰⁹⁾ Kimura Takayasu 木村高尉, Śatasāhasrikā prajñāpāramitā II -1, Sankibo busshorin, 2009, p.vi
- ⁶¹⁰⁾ ツルティム・ケサン、伴真一朗『チベットにおける大蔵経（カンギュル・テンギュル）開版の歴史概観』（『真宗総合研究所研究紀要』27、2010）p.52. ウパ・ロセル (dbus pa blo gsal) とソナムオセル (bsod nams 'od zer) 訳師とギャンロン・チャンチュブム (rgyang rong byang chub 'bum) はナルタン僧院で事業の監督の重責を担った人物とされる 川崎信定「チベット大蔵経諸版成立史研究序説（資料翻訳編）」（『東洋学論叢』26、2001）p.141.
- ⁶¹¹⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*, snar thang, No.9, ka69a4 (lha sa, No.9, ka67b1) など。ラサ版の経典番号は『東京大学所蔵ラサ版チベット大蔵経目録』による。

-
- ⁶¹²⁾ ibid. ca292b1(lha sa, No.9, ca314b2)など。
⁶¹³⁾ ibid. ka144a6(lha sa, No.9, ka144a7)など。
⁶¹⁴⁾ ibid. ca28a6(lha sa, No.9, ca27a5)など。
⁶¹⁵⁾ ibid. da243a7(lha sa, No.9, da256a7)など。
⁶¹⁶⁾ ibid. kha7a1(lha sa, No.9, kha6b3)など。
⁶¹⁷⁾ ibid. ka58a2-3(lha sa, No.9, ka56a5)など。
⁶¹⁸⁾ *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*, snar thang, No.9, na519b6-520a4 ラサ版も同じ (lha sa, No.9, na506a2-6)
⁶¹⁹⁾ ibid. na534b2-5 ラサ版も同じ (lha sa, No.9, na519b6-520a1)
⁶²⁰⁾ 『六度』は原始よりのものに大乘的な精神を吹き込んだ本生経類と位置づけられる。干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』、東洋文庫、1978、pp. 80-83.

常啼菩薩求法譚の研究 正誤表

頁	行	誤	正
2	26	二菩薩の異称	二菩薩の異訳
2	28	異なる名称	異なる訳語
2	29	二菩薩の異称	二菩薩の異訳
18	5	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
19	8	深奥であり	深奥にして
19	32	三回譯され、五回校された	三譯、五校は
20	13	是ゆえ	是を以て
20	29	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
21	4	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
21	14	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
21	33	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
22	6	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
23	6-7	abhiḡacchatīti samāsaṭo 'ṣṭābhisamayaḥ prajñāpāramitāvām pindārthah	abhiḡacchatīti ^{96'}
24	5	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra	Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
30	5	三十二相八十種 好	三十二相八十種好
31	23	或は怖く	或は怖る
31	26	教に反して諸雜經を学び	反って諸雜經を學ばしめ
31	27	阿羅漢辟支佛道法に若いて	阿羅漢辟支佛道法の若きは
31	27	勸めて乃に諷誦せしむ	勸めて乃ち諷誦せしむ
31	31	語りて魔事を覺知せしめ	魔事を語りて覺知せしめ
37	17	般若波羅蜜蜜	般若波羅蜜
42	25	書し已み	書し已り
43	2	書し已み	書し已り
43	34	書し已み	書し已り
44	33	書し已み	書し已り
49	21	swat	Swat
50	4-5	当時すでに普及していた舍利供養との合流が なされ、舍利に代わって經卷を供養するよう になる。	從來からある舍利供養を内包しつつ經卷供養 が発展していく様子がわかる。
75	16	信解せしむべし。	信解せしむべし。 ^{463'}
85	11	種々の比喻により	法上菩薩が般若波羅蜜を宣説後、種々の比喻 により
90	21	復空中	復た空中
95	19	般若波羅蜜蜜	般若波羅蜜
108	35	般若波羅蜜蜜	般若波羅蜜
112	42	p.910b)	p.910b.
114	46		96') ASPP p.16.
117	20	p.260	p.260.
117	37	p.38.	p.38.ASPP pp.41-42.
119	5	p.420c	p.420c.
124	7	欲すれば、。	欲すれば、
124	45		463') 『国訳一切經印度撰述部』「般若部四」 (大東出版、1971)p.333.
127	48)渡辺章吾	渡辺章吾